

FORMEN UND INHALT VON
HESIODS INDIVIDUELLEM DENKEN

VON JÜRGEN BLUSCH

1970

H. BOUVIER u. CO. VERLAG · BONN

ISBN 3 416 00679 8

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus fotomechanisch zu vervielfältigen. © H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970. D 5. Printed in Germany. Gesamtherstellung: G. Hartmann KG, Bonn.

MEINEN ELTERN

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung ist die — um einen ausführlichen Literaturbericht (über die seit 1910 erschienenen Arbeiten zu Hesiods Werken und Tagen) gekürzte — Fassung meiner Dissertation, die im Sommer 1968 von der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde.

Meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Hans Herter, möchte ich an dieser Stelle aufrichtig danken; diese Arbeit wäre in der jetzt vorliegenden Form nicht denkbar gewesen — ohne das bei ihm erworbene wissenschaftliche Rüstzeug und ohne seinen kritischen Rat.

Zu danken habe ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die den Druck dieser Arbeit in großzügiger Weise unterstützt hat.

Bonn, im Herbst 1969

Jürgen Blusch

INHALT

<i>Einleitung</i>	1— 9
<i>I. Kapitel: Das Problem der literarhistorischen Einordnung der Werke und Tage</i>	11— 23
1. Die Stellung des hesiodischen Werks im Spiegel der antiken Zeugnisse aus klassischer und alexandrinischer Zeit	12— 14
2. Die Stellung des hesiodischen Werks im Spiegel der philosophisch-kritischen Reaktion bei Xenophanes und Heraklit	14— 16
3. Die Stellung des hesiodischen Werks auf der Mitte zwischen homerischem Epos und frühgriechischer Philosophie, die Eigenständigkeit von Hesiods individuellem Denken	17— 18
4. Ansatz und Methode zur Ermittlung der spezifischen Merkmale hesiodischen Dichtens und Denkens	18— 23
<i>II. Kapitel: Beobachtungen zum Stil des hesiodischen Werks im Vergleich mit dem homerischen</i>	25— 40
1. Hesiods Verhältnis zum Sprachgebrauch des homerischen Epos, sein Anteil an der ‚epischen Technik‘	26— 36
a) Übereinstimmungen und Grad der Übereinstimmung	26— 28
b) Abweichungen und Art der Abweichung	28— 32
c) Neubildungen und Bereich der Neubildungen	32— 34
Zusammenfassung des Ganzen (a—c)	35— 36
2. Hesiods Verhältnis zum homerischen Gleichnis	36— 40
<i>III. Kapitel: Die Formen von Hesiods individuellem Denken, sein persönlicher Stil</i>	41— 79
1. Das Wort als Bedeutungsträger („Begriff“) und als Initiator der Gedankenentwicklung	44— 64
a) Gebrauch abstrakter Worte	45— 53

b) Antithese gleichstämmiger Worte	53— 54
c) Antithese verschiedenstämmiger Worte	54
d) Begriffsspaltung	55
e) Betonte Wortwiederholung (Sonderfall: Anapher), Wort- assoziaton	55— 62
f) Etymologie	62— 64
2. Die Antithese als besonders hervorstechende Denkform der Werke und Tage	64— 79
 <i>IV. Kapitel: Der Inhalt von Hesiods individuellem Denken, die My- then der Werke und Tage als Träger einer mythisch-dichterischen Daseinsanalyse</i>	 81—130
1. Die antithetische Struktur des Prometheus-Pandora-Mythos	85—103
2. Die Spuren der im Prometheus-Pandora-Mythos enthaltenen Antithese in anderen Partien der Werke und Tage	103—107
3. E x k u r s : Vergil als Hesiodinterpret	107—113
4. Feststellungen zu Hesiods persönlichem Mythengebrauch	114—118
5. Bedeutung und Funktion des Prometheus-Pandora-Mythos	118—130
 <i>V. Kapitel: Beobachtungen zum Aufbau des ersten Teils der Werke und Tage (1—382) und zur dichterischen (gedanklichen) Einheit des Ganzen</i>	 131—151
 <i>A n h a n g :</i>	
1. Gattung des Gedichts und vergleichbare Literatur	153—154
2. Zweck des Gedichts, seine Adressaten	154—155
3. Charakter des Bruders Perses	156—157
4. Hesiods Wahreitsanspruch	157—159
 <i>L i t e r a t u r</i>	 161—164

EINLEITUNG

Nach der Einheit der Werke und Tage des Hesiod ist in einem Zeitraum von mehr als einhundertundfünfzig Jahren recht häufig und in sehr unterschiedlicher Weise gefragt worden. Entsprechend unterschiedlich wirken denn auch die jeweiligen Untersuchungsergebnisse, die zu einem Großteil schon allein deshalb als überholt betrachtet werden dürfen, weil sie aufgrund von Voraussetzungen zustandegekommen sind, die heutzutage keine allgemeine Billigung mehr finden oder sich gar als falsch herausgestellt haben; man denke hier an die ‚Hesiodanalyse‘¹, wie sie im vergangenen Jahrhundert praktiziert wurde. So hat es sich gezeigt, daß eine ausschließlich auf das Formale gerichtete Behandlung der Erga — dies das hervorstechende Merkmal der analytischen Methode — sich für ein Verständnis der Werke und Tage als eines einheitlichen Gedichts eher hemmend als förderlich erwiesen hat: tatsächliche (und, wie man rückblickend sagen muß, vermeintliche) formale Anstöße erschienen zu gravierend, als daß man die Erga in ihrer Gesamtheit das *eine* Gedicht des *einen* Dichters Hesiod hätte nennen mögen. Angesichts dieses für die Dichtung Hesiods beinahe vernichtenden Ergebnisses² begann man alsbald³, von der Erörterung formaler Probleme überhaupt weitgehend ab-

¹ Damit ist dasjenige Verfahren gemeint, das, an den homerischen Gedichten erprobt, durch Friedrich Thiersch (Über die Gedichte des Hesiod. Denkschrift der kgl. Akademie der Wissenschaften zu München, 1813, S. 1 ff., bes. S. 29 ff.) in Voraussetzungen wie Methoden auf die Behandlung des hesiodischen Werks ausgedehnt wurde. — Die Vertreter der Hesiodanalyse sind übersichtlich aufgeführt im ersten Teil der Dissertation von Werner Fuss, Versuch einer Analyse von Hesiods ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ (I. Teil), Gießen 1910; dort möge man sich auch über deren Zugehörigkeit zu den jeweiligen ‚Theorien‘ (Erweiterungstheorie, Liedertheorie usw.) informieren.

² Ein solches Ergebnis sei hier als Beispiel zitiert: „Nicht ein einheitliches Gedicht, sondern eine Reihe verschiedener, zum Teil zusammenhangloser Gedichte, welche unter den mannigfaltigsten Eindrücken und zu verschiedenen Zeiten verfaßt, durch einen Akt bodenloser Kritiklosigkeit auf die Weise zusammengeschweißt sind, wie sie heute sichtbar ist und die Gedichte ungenießbar gemacht hat“ (Die Hesiodischen Gedichte, herausgegeben von Hans Flach, Berlin 1874, S. 25 f. der ‚Vorbemerkungen‘).

³ Wollte man einen festen Zeitpunkt für den nunmehr eintretenden Wandel der Auffassungen bestimmen, so wäre das Jahr 1910 zu nennen: denn war noch ein Jahr zuvor mit der Arbeit von Georg Raddatz (De Promethei fabula Hesiodica et de com-

zusehen, Schwierigkeiten in dieser Hinsicht entweder mangelnder Kunstfertigkeit (z. B. Ungeschick in der Benutzung literarischer Vorlagen, Diskrepanz zwischen Gedanken und Ausdrucksmöglichkeiten u. a. ⁴) oder der Eigenwilligkeit hesiodischen Denkens selbst zuzuschreiben ⁵ (mit der Konsequenz, die Kriterien der Interpretation aus dem Werk selbst heraus erst gewinnen zu müssen) und somit das Hauptinteresse an den Erga auf den Inhalt zu lenken; hier schien der ‚Wille des Dichters zum Gestalten eines Ganzen‘ ⁶ noch am ehesten spürbar zu werden. Die neueren Abhandlungen (seit 1910) sind sich von daher einig in dem Bestreben, die positiven Merkmale für die gedankliche Einheit des in formaler Hinsicht ausgesprochen uneinheitlichen Gedichts herauszustellen. Wenn auch heutzutage niemand mehr bezweifeln wird, daß die Erga in ihren großen Hauptstücken — von den ‚Tagen‘ abgesehen — als das Werk Hesiods anzusprechen sind, so ergeben dennoch auch die neueren Arbeiten das Bild einer beinahe verwirrenden Fülle von Antworten auf die weitergehende Frage nach der dichterischen Einheit des Werkes selbst — je nach der Verschiedenheit der Ansatzpunkte, mit denen man das Feld der Interpretation bereits betrat; diese Ansatzpunkte seien hier übersichtlich zusammengestellt ⁷:

1. Man hat die Einheit der Erga zu belegen versucht durch *Vergleich* mit anderer Literatur, die Hesiod als Vorbild gedient haben könnte oder aber eine Art geistiger Verwandtschaft mit Hesiod offenbaren soll; zum Vergleich werden herangezogen:

a) altvorderasiatische literarische Tradition (Fr. Dornseiff ⁸, I. Trencsényi-Waldapfel ⁹; mitberücksichtigt von Ed. Meyer ¹⁰ und F. J. Teggart ¹¹),

positione Operum, Diss. Greifswald 1909) ein Werk erschienen, das noch ganz der analytischen Methode sich verpflichtet zeigte, so begegnet uns jetzt mit der bereits erwähnten Gießener Dissertation von Werner Fuss eine Arbeit, in der dem analytischen Standpunkt eine eindeutige Absage erteilt wird und deren neuartiger methodischer Grundansatz bis heute verbindlich geblieben ist.

⁴ So Fuss, S. 23 u. a.

⁵ So Paul Friedländer (ΥΠΟΘΗΚΑΙ, I. Hesiod, Hermes 48, 1913), S. 558 f. u. a.

⁶ Richard Harder (Besprechung von ‚Hesiodos Erga, erklärt von U. von Wilamowitz-Moellendorff. 1928‘, in: Kleine Schriften, hrsg. von Walter Marg, München 1960), S. 170.

⁷ Eine durch Schematisierung bewirkte Vereinfachung wird sich dabei verständlicherweise nicht vermeiden lassen.

⁸ Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland, in: Philologus 43, 1934, S. 397–415.

- b) epische Dichtung, vor allem die Ilias (H. Munding¹², H. Diller¹³),
- c) die Dichtung des Horaz (E. K. Rand¹⁴, Th. A. Sinclair¹⁵), wobei die Vergleichbarkeit mehr in einer Art Wesensverwandtschaft zwischen Hesiod und Horaz gesucht wird, wie sie Hesiods angebliche ‚Urbanität‘ (Rand) nahelege (ein Ansatz, der wohl zu Recht keine weiteren Vertreter gefunden hat).

2. Ein anderer Weg, die dichterische Einheit der Werke und Tage herauszustellen, ging aus von der Frage, welche Art von Dichtung hier überhaupt vorliegt; es handelt sich um den Versuch einer die einzelnen Passagen des Werks einheitlich zusammenfassenden *Gattungsbestimmung* der Erga; so gilt das Gedicht als:

- a) Kampschrift in einem Rechtsverfahren (Ed. Meyer, E. K. Rand, H. M. Hays¹⁶),
- b) ὑποθήκαι-Literatur in der geistigen Nähe des Theognis (P. Friedländer),
- c) Lehrgedicht, parainetisches Gedicht (W. Jaeger¹⁷, A. Rzach¹⁸, Th. A. Sinclair, Fr. Dornseiff, J. Kühn¹⁹, M. Erren²⁰, B. A. van Gronin-

⁹ Über Kompositionsfragen der frühgriechischen Epik, in: *Altertum* 5, 1959, S. 131–141.

¹⁰ Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern, in: *Genethliakon* für Karl Robert, Berlin 1910, S. 159 ff. (erweitert in: *Kleine Schriften II*, Halle 1924, S. 15–66).

¹¹ The argument of Hesiod's ‚Works and Days‘, in: *Journal of the History of Ideas* 8, 1947, S. 45–77.

¹² Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias. Ein Vergleich und seine Folgerungen für die Entstehung der Gedichte, Frankfurt 1959; vom gleichen Autor: Eine Anspielung auf Hesiods Erga in der Odyssee, in: *Hermes* 83, 1955, S. 51–68; ferner: Die böse und die gute Eris, in: *Gymnasium* 67, 1960, S. 409–422.

¹³ Die dichterische Form von Hesiods Erga, in: *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Mainz 1962, Nr. 2, S. 39–69 (neuerdings in: *Hesiod, Wege der Forschung* Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 239–274).

¹⁴ Horatian urbanity in Hesiod's Works and Days, in: *American Journ. of Philol.* 32, 1911, S. 131–165.

¹⁵ Hesiod. ‚Works and Days‘, edited by Thomas Alan Sinclair, London 1932; ‚Introduction‘, S. IX ff. (jetzt im Nachdruck: Hildesheim 1966).

¹⁶ Notes on the Works and Days of Hesiod, with introduction and appendix, Diss. Chicago 1918.

¹⁷ Hesiodos und das Bauerntum, in: *Paideia I*, Leipzig und Berlin 1934, S. 89–112.

¹⁸ Hesiodos, in: *Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie VIII*, 1913, Sp. 1167–1240.

¹⁹ Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι, in: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 2, 1947, S. 259–294.

²⁰ Untersuchungen zum antiken Lehrgedicht, Diss. Freiburg 1956 (maschinenschriftl.); Hesiod (Erga), S. 26–95.

gen²¹, H. Diller), wobei beide Bezeichnungen ungefähr dasselbe meinen, da niemand mehr heute die *Erga* für ein Lehrgedicht im spezifisch antiken, d. h. wesentlich engeren Sinn hält (man denke an Arat, Kallimachos, Nikander u. a.).

3. Schließlich versuchte man — unmittelbar am Inhalt des Gedichts — ein *Thema* oder mehrere *Themen* herauszustellen, die die Einheit des Ganzen zu tragen vermöchten; solche Themen sind:

- a) Arbeit, Recht bzw. Arbeit *und* Recht (von fast allen Interpreten zumindest mitberücksichtigt, jedoch in wechselnde Zusammenhänge gestellt),
- b) Zeus (P. Mazon²², G. Munno²³, J. Kerschensteiner²⁴, weitgehend auch K. Kumaniecki²⁵),
- c) Eris (W. Fuss, P. Friedländer, vor allem R. Harder; weitgehend auch M. Erren),
- d) Zusammenspiel mehrerer verschiedener Themen (U. v. Wilamowitz-Moellendorff²⁶, J. W. Verdenius²⁷, im großen und ganzen auch E. K. Rand, Th. A. Sinclair, B. A. van Groningen).

4. Eine andere Gruppierung, die jedoch die Punkte 1–3 mitumfaßt, ergibt sich, sobald man den verschiedenen Interpreten die Frage vorlegt, welchen einheitlichen *Zweck* Hesiod nach ihrer Ansicht mit seinem Gedicht verfolgte, äußerlich gesehen die Frage nach dem bzw. den *Adressaten*; als Möglichkeiten:

²¹ La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LXV, No. 2, Amsterdam 1960²; Chapitre XII: Les Travaux et les Jours d' Hésiode, S. 283–303; derselbe: Hésiode et Persès, in: Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 20, No. 6, Amsterdam 1957, S. 153–166.

²² Hésiode, La composition des Travaux et des Jours, in: Revue des études anciennes 14, 1912, S. 329–356. — Hésiode, Les Travaux et les Jours, Édition nouvelle par Paul Mazon, Paris 1914 (Kommentar, S. 33–160). — Hésiode. Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier. Texte établi et traduit par Paul Mazon, Cinquième édition, Paris 1960 (Notice, S. 71 ff.).

²³ La composizione delle 'Opere e i Giorni' di Esiodo, in: Nuova Cultura 5, 1925 (Fasc. Settembre), S. 55–93.

²⁴ Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods *Erga*, in: Hermes 79, 1944, S. 149–191.

²⁵ The structure of Hesiod's 'Works and Days', in: Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London 10, 1963, S. 79–96.

²⁶ Hesiodos, *Erga*, erklärt von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Berlin 1928.

²⁷ Aufbau und Absicht der *Erga*, in: Hésiode et son influence; Entretiens sur l'antiquité classique, Tome VII, Vandoeuvres-Genève (Fond. Hardt) 1962, S. 109–170.

- a) Perses (bzw. Perses und die Richter), gegen den polemisiert wird (persönliche Invektive), der zu Gerechtigkeit und Arbeitsamkeit ermahnt wird (Parainese), der belehrt wird (Didaktik), dem ein bestimmtes Verhalten als grundsätzlich richtig dargestellt werden soll („paradigmatische“ Partien) usw., d. h. die Einheit des Gedichts liegt in Hesiods *persönlichen* Intentionen (W. Fuss, Ed. Meyer, E. K. Rand, H. M. Hays, Th. A. Sinclair, J. Kühn, K. v. Fritz ²⁸, H. Diller),
- b) ein allgemeines Publikum, der „Mensch überhaupt“, auf den Hesiod durch Aufweis verschiedener allgemeiner Prinzipien erzieherisch, lehrhaft, protreptisch, apotreptisch usw. wirken will (wobei das Persönlich-Biographische exemplarischen Wert verkörpert), d. h. die Einheit des Gedichts liegt in seiner allgemein ethisch-religiösen Grundstimmung, in Hesiods erzieherischem ἥθος (P. Mazon, A. Rzach, P. Friedländer, W. Hartmann ²⁹, G. Munno, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, R. Harder, W. Jaeger, Fr. Dornseiff, J. Kerschensteiner, F. J. Teggart, M. Erren, H. Munding, J. W. Verdenius, K. Kumaniecki),
- c) zwischen beiden vermittelnd (B. A. van Groningen).

Wenn auch nicht sämtliche der hier aufgeführten Gruppierungen (nebst Untergruppen) einander ausschließen, bleibt dennoch eine erstaunliche Fülle von Differenzen sowohl hinsichtlich der Gattung, der die Erga zuzurechnen sind, wie der im Gedicht behandelten Themen und schließlich der von Hesiod verfolgten dichterischen Absichten: je nach dem, mit welcher Literaturgattung man angesichts der Erga rechnet, welches Thema man als *das* Thema des Gedichts bezeichnet und welche Intentionen man Hesiods dichterischem Schaffen nachsagt, immer bleiben ganze Passagen des Gedichts übrig, die sich nicht oder nur gewaltsam dem einmal gewählten Grundsatz unterordnen lassen; insbesondere gilt das von den mythischen Partien der Erga. Nimmt man beispielsweise die Werke und Tage als Kampfschrift in einem Rechtsverfahren, finden die Mythen keinen passenden Ort innerhalb des Gedichts (es sei denn, man betrachtet sie im Sinne der Liedertheorie als einen Nachtrag anlässlich einer späteren

²⁸ Das Hesiodische in den Werken Hesiods, in: *Hésiode et son influence; Entre-tiens sur l'antiquité classique*, Tome VII, Vandoeuvres-Genève (Fond. Hardt) 1962, S. 1–60; zu den Werken und Tagen besonders S. 28 ff. — Vgl. denselben: *Pandora, Prometheus and the myth of the ages*, in: *Review of Religion* 1914, S. 227–260 (jetzt übersetzt in: *Hesiod, Wege der Forschung* Bd. XLIV, Wiss. Buchges., Darmstadt 1966, S. 367–410).

²⁹ *De quinque aetatibus Hesiodaeis*, Diss. Freiburg 1915.

Überarbeitung durch Hesiod ³⁰); sieht man in den Erga hauptsächlich die Themen Recht und Arbeit behandelt, so haben sie ‚begründenden‘ Charakter ³¹; gilt Zeus als das eigentliche Thema des Gedichts, so ‚illustrieren‘ die Mythen dessen Allmacht ³²; und rückt man die Erides-Dihairese in den Vordergrund, so ‚exemplifizieren‘ sie die Eris gegen Götter und Menschen ³³. Zumindest *eines* machen diese wenigen Beispiele schon deutlich: wie wichtig es doch offensichtlich für das Verständnis der Erga in ihrer Gesamtheit ist, sich darüber Klarheit zu verschaffen, in welchem Verhältnis die aktuellen (persönlich-biographischen) wie überhaupt alle mehr konkreten Passagen des Gedichts einerseits und die ganz allgemeinen mythischen Teile andererseits zueinander stehen. Ich glaube sogar behaupten zu können, daß Fehleinschätzungen der Mythen hinsichtlich ihrer Bedeutung und ihrer Funktion innerhalb des Gedichts der alleinige Grund sind, weshalb die Ansichten der modernen Interpreten über die in den Erga behandelten Themen und die von Hesiod verfolgten Absichten u. a. nach wie vor noch beträchtlich auseinandergehen, man also kaum davon sprechen kann, daß die neueren Deutungen einer wenigstens in den Grundzügen festgelegten Generallinie nachfolgten.

Daß in den mythischen Partien der Erga mehr liegt als bloße Erzählfreude des Rhapsoden Hesiod, dürfte heute als unbestritten gelten; höchst problematisch ist jedoch die Frage, auf welche Weise ein Verständnis des in Hesiods Mythen liegenden Gehalts zu erreichen sei. Die Tatsache, daß eine große Anzahl von Mythentheorien — sei es die allegorische, die Naturmythentheorie oder auch die psychologische Analyse u. a. ³⁴ — versagt haben, läßt es geraten erscheinen, von einer Theorie, die über das ‚Wesen des Mythischen‘ oder über Entstehung und ‚ursprüngliche‘ Bedeutung eines Mythos allgemeinsten Aufschluß geben soll, überhaupt abzusehen. Hesiods Mythen sind, auch wenn sie nicht von ihm selbst stammen, ohne Zweifel nicht absichtslos an ihren Ort innerhalb der Erga gestellt. Also wird man, um die Kriterien für ein Verständnis des Prometheus-Pandora-Mythos und des Weltaltermythos zu gewinnen, vornehmlich den Dichter selbst, weniger seine Quellen oder gar eine mutmaßliche Urform beider Mythen befragen müssen; das bedeutet: noch

³⁰ So u. a. Adolph Kirchhoff, Hesiodos' Mahnlieder an Perses, Berlin 1889.

³¹ Z. B. Diller, Die dichterische Form, S. 59 u. a.

³² So z. B. Mazon, La composition, S. 337 f.

³³ Vor allem Harder, S. 171 f.

³⁴ Übersichtliche Darstellung der verschiedenen Theorien bei H. J. Rose, Griechische Mythologie, München 1955, S. 1–11.

bevor wir fragen, *was* in den mythischen Partien der Erga zum Ausdruck kommt, werden wir uns zu fragen haben, *wie* Hesiod den Mythos gebraucht. Die Frage geht also nicht auf irgendeine nur hypothetische ‚zeitlose Aussagekraft‘ des Mythischen überhaupt, sondern auf den spezifisch *hesiodischen* Mythengebrauch. Wie ist Hesiods Verhältnis zum Mythos? Naiv oder reflektiert? Und wenn reflektiert, gebraucht er ihn exemplarisch (um etwa angesichts menschlichen Handelns die Probleme von Schuld und Strafe, ‚Verhalten und Schicksal‘ illustrieren zu können), aitiologisch (um — ein verhältnismäßig engumgrenzter Zweck — den Rahmen für seine Lehren und Mahnungen abzustecken, die Situation, in der diese wirksam werden sollen, zu begründen) oder sozusagen ‚cognitiv‘, d. h. wird ihm der Mythos vielleicht gar zum Träger wirklicher Erkenntnis?

Um derartige Fragen entscheiden zu können, wird es nötig sein, die allgemeinen geistigen Voraussetzungen, unter denen Hesiod dichtete, zunächst aus dem Werk selbst zu erschließen, sowie aus der Zeit, in der das Gedicht entstanden ist: Wie ist der Anspruch Hesiods, Wahres zu künden, zu bewerten? Wie ist sein Verhältnis zu Namen, Wörtern und überhaupt zur Sprache? Wie sein Verhältnis zum Bild? Was bedeutet es z. B. wenn Hesiod ‚Allegorien‘ findet? Was, wenn er zu bestimmten Bildern Gegen-Bilder entwirft? Wie ist die Tatsache zu bewerten, daß ein einmal geformter Mythos, Prometheus in der Theogonie, in den Erga in bestimmter Weise umgeformt erscheint? Und auf den geschichtlichen Rahmen, in dem die Erga stehen, bezogen: Welche Ausdrucksmittel waren vorgegeben, welche Möglichkeiten muß Hesiod sich erst schaffen, um *seinen* Gedanken Ausdruck zu verleihen? Auf diese Weise dürfte wohl ein abgerundetes Bild von der ‚geistigen Persönlichkeit‘ Hesiods entstehen, aufgrund dessen sich auch hinsichtlich eines spezifisch hesiodischen Mythengebrauchs deutliche Anhaltspunkte ergeben werden, d. h. aufgrund dessen sich einschätzen lassen wird, mit welcher Art der Aussage man zu rechnen hat, wenn Hesiod zum Mythos greift.

Wenn nun die Mehrzahl der Interpreten den Mythen der Erga exemplarischen oder auch exemplarischen *und* aitiologischen Wert zuschrieb, so wohl deshalb, weil eine derartige Verwendung des Mythos häufig begegnet und sich im Blick auf die Erga, hat man sie einmal als eine einzige große — protreptische und apotreptische — Lehr- und Mahnrede definiert³⁵, einfach anzubieten schien oder aber weil man Hesiod zu

³⁵ So vor allem Jaeger, S. 100.

eng an potentielle literarische Vorbilder, etwa die paradigmatischen Apologe Nestors in der Ilias³⁶, herangerückt hat. In keinem der beiden Fälle wurde jedoch die Möglichkeit eines spezifisch hesiodischen Mythengebrauchs in Betracht gezogen, eine Frage, zu deren Beantwortung allgemeine Erwägungen über den Mythos nichts und der Hinweis auf vergleichbare — im Kern jedoch andersartige — Literatur nur wenig beizutragen vermögen.

Als Ausnahme hat in diesem Zusammenhang eine Arbeit zu gelten, in der Ernst Heitsch³⁷ die beiden Fassungen der Prometheusgeschichte (Theog. 521–616 und Erga 42–105) behandelt: nicht eine durch Reinigung der Texte zu bewerkstelligende Harmonisierung der unterschiedlichen Versionen wird angestrebt, sondern ein Verstehen der Unterschiede — mit dem Ziel, Einblick in Hesiods individuelles Denken zu gewinnen, Fortschritt und Entwicklung seiner Gedanken zu verfolgen. Bezüglich des hesiodischen Mythengebrauchs kommt Heitsch zu einem bemerkenswerten Ergebnis: „Sein (sc.Hesiods) Verhältnis zum Mythos ist dasselbe wie das zu Namen und Wörtern und damit zur Sprache“³⁸. — Nun mag dieses Ergebnis noch auf einem verhältnismäßig schmalen Fundament stehen, da es letztlich nur aufgrund der Behandlung eines einzelnen Aspekts, nämlich der Doppelfassung eines Mythos, zustandegekommen ist, während eine eindeutige Einschätzung von Hesiods individuellem Denken eine umfassendere Erörterung der damit verbundenen Probleme erforderlich machen dürfte — etwa im Sinn der oben aufgeführten Fragen nach den geistigen Grundlagen der hesiodischen Dichtung; immerhin beweist die Bemerkung Heitschs soviel, daß es sinnvoll und notwendig ist, auf anderen, bislang noch kaum begangenen Wegen eine Beurteilung des hesiodischen Mythengebrauchs zu versuchen.

So sollen die Erwägungen dieser Arbeit im wesentlichen auf die Frage hinauslaufen, wie das rechte Verständnis der mythischen Partien der Werke und Tage, insbesondere des Prometheus-Pandora-Mythos zu erreichen sein dürfte; es wird sich, wie ich nachweisen zu können glaube, zeigen, daß Hesiod den Mythos *cognitiv* verwendet, daß er ihm Träger wirklicher Erkenntnis bzw. Ausdruck einer bestimmten umfassenden Grund-

³⁶ So Munding, Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias, S. 47 f., 176 ff. u. passim.

³⁷ Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod, in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wiss. Buchges., Darmstadt 1966, S. 419–435.

³⁸ Heitsch, S. 433.

überzeugung geworden ist: hinter der äußeren Form mythisch-dichterischen Sagens wird sich eine — gleichwohl ausgesprochen *gedanklich* orientierte — Daseinsanalyse zu erkennen geben, d. h. eine Analyse, in der Hesiod die für jeden einzelnen verbindlichen Umweltbedingungen *gedeutet* sein läßt. Der Nachweis einer derartigen Daseinsanalyse dürfte im übrigen ein neues Licht auf die *Probleme der dichterischen Einheit* des Werkes werfen, während die Art und Weise, in der der Dichter diese Analyse formuliert (nämlich in der für Hesiod besonders charakteristischen Form der Antithese!), nicht ohne Auswirkungen auf die — in formaler Hinsicht bestehenden — *Fragen des Aufbaus* der Werke und Tage bleiben wird.

1

2

3

4

5

6

7

8

9

I. KAPITEL

DAS PROBLEM DER LITERARHISTORISCHEN EINORDNUNG DER WERKE UND TAGE

Bei der Frage nach der dichterischen oder gedanklichen Einheit eines Werks der Literatur ist damit, daß man es einer bestimmten literarhistorischen Epoche zuordnen kann, zumeist schon viel gewonnen. Epische, lyrische und dramatische Dichtung einerseits, frühgriechische Naturwissenschaft und Geschichtsschreibung andererseits sind für uns verhältnismäßig feste Größen; und wer als Vertreter dieser oder jener Epoche anzusehen ist, läßt sich in den meisten Fällen mit großer Bestimmtheit sagen. Die jeweiligen Werke stimmen in den Grundzügen mit dem Denken und Fühlen der Epoche, der sie zugerechnet werden, überein und besitzen hiermit eine erste Basis ihrer Einheitlichkeit. Anders verhält es sich mit den Werken und Tagen Hesiods: um, was hier vorliegt, als Einheit verstehen zu können, fehlt es an Kriterien; insbesondere scheinen sich die Erga der Zuordnung zu einer der uns geläufigen Epochen zu widersetzen. So hat wohl kaum ein Werk der Literatur die verschiedenen Interpreten so in Verlegenheit gebracht, vor eine beinahe unlösbare Aufgabe gestellt wie das „Ascraeum carmen“ Hesiods — und dies bereits im Vorfeld der Interpretation bei der Überlegung, ob, was hier unter dem Namen Hesiods überliefert ist, überhaupt als das *eine* Werk des einen Dichters angesehen werden kann. Während man Ilias und Odyssee sehr wohl zu lesen vermag, ohne sich ständig mit der homerischen Frage konfrontiert zu fühlen, verläuft die Lektüre der Erga selten auf weitere Strecken reibungslos und ohne mehr oder weniger gravierende Bedenken. Von daher erscheint die Geschichte der Hesiodinterpretation geradezu als die Geschichte der Anstöße, die das Werk Hesiods im Laufe der Zeit erregt hat. Wenn man schließlich dazu übergegangen ist, das Gedicht einfach so zu nehmen, wie es überliefert ist, so nicht etwa deshalb, weil die vorhandenen Anstöße sämtlich ausgeräumt worden wären, die Einheit nunmehr erwiesenermaßen feststünde, sondern eher, weil die Ansicht sich durchgesetzt hat, daß ohne gewisse dem Gedicht möglicherweise gänzlich unangemessene Voraus-

setzungen sich — ebenso wenig wie die Einheit der Erga — auch die gegenteilige Annahme *beweiskräftig* vertreten läßt. Allenfalls könnte man davon sprechen, daß aufgrund allmählich gewachsener Einsichten in das Wesen der alten Dichtung sich in dieser Beziehung, wenn schon nichts zu beweisen ist, so doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Annahme der Einheit ergeben hat. Damit hat man, indem man dem überlieferten Text nunmehr sozusagen ein wenig unbedenklicher gegenübertritt (unter gleichzeitigem Verzicht auf eine eindeutig bestimmte literarhistorische Epochenzuordnung), zu einer Position zurückgefunden, die in der Antike selbst niemals in Frage gestellt worden ist: denn abgesehen vom Proöm gab es sonst keine größeren Abschnitte, die man als unhesiodisch verdächtig hätte ³⁹.

1. DIE STELLUNG DES HESIODISCHEN WERKS IM SPIEGEL DER ANTIKEN ZEUGNISSE AUS KLASSISCHER UND ALEXANDRINISCHER ZEIT

Das zuvor Gesagte könnte immerhin die Frage nahelegen, ob nicht die Antike im Blick auf Hesiods Werke und Tage zu unbefangeneren und von neuzeitlichen Bedenken unbelasteten Urteilen gekommen ist, die die Aufgabe des Interpreten — etwa die Gattung des Gedichts zu bestimmen, das Thema oder die Themen zu charakterisieren, Hesiods Absichten oder überhaupt das spezifisch Hesiodische herauszustellen — erleichtern helfen könnten. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen ⁴⁰: die hier an die Antike gestellten Erwartungen erfüllen sich keineswegs. So wird etwa in den Fröschen des Aristophanes, wo von den vier kanonischen Dichtern der Vorzeit, den Lehrern der Menschheit ⁴¹, die Rede ist, an Hesiod nur, was er über Fragen der Landwirtschaft berichtet, hervorgehoben ⁴², eine Einseitigkeit, die man mit dem Hinweis auf das mehr Stichworthafte der aristophanischen Aufzählung ‚entschuldigen‘ möchte. Tatsächlich ist es aber auch sonst nicht gerade viel, was man aus der Zahl der antiken Zeugnisse als einen wesentlichen Beitrag oder auch nur als vereinzelt, wenigstens in dieser oder jener Frage informativen Hinweis zum Ver-

³⁹ Vgl. Fuss, S. 3 f.

⁴⁰ Ausführlicher behandelt in der Einleitung der Arbeit von Sellschopp, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, S. 5 ff.

⁴¹ V. 1032 ff.: Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer; siehe auch Hippias B 6 und Platon, Apol. 41a.

⁴² Aristoph., ebd. V. 1033 f.: Ἡσίοδος δὲ / γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους.

ständnis des hesiodischen Werks werten könnte. So wird Hesiod — sei es bei Platon, Aristoteles oder den Rednern — zitiert als Ratgeber für das menschliche Leben im Blick auf Sprichworte oder Lebensweisheiten oder aber, von den Göttergenealogien der Theogonie her gesehen, als Vertreter bestimmter kosmogonischer Ansichten oder als θεολόγος⁴³. Also auch hier nur ein gewisser Ausschnitt aus dem Werk Hesiods, der der Erwähnung für würdig befunden wurde; manches scheint überhaupt nicht interessiert zu haben wie etwa die erzählenden Stücke der hesiodischen Dichtung⁴⁴. Zitiert wurde offensichtlich nur, was den eigenen Zwecken dienlich war; der Persönlichkeit Hesiods oder seinem Werk als solchem gerecht zu werden, lag, wie es scheint, nicht in der Absicht derer, die ihn zitierten.

Wenn auch die Alten mit dem, was sie am Werk Hesiods bemerkenswert fanden, die Frage, worin nun die Besonderheiten hesiodischen Dichtens im einzelnen bestehen, nicht im mindesten ausgeschöpft haben, so haben sie — dies sei festgehalten — dennoch deutlich empfunden, daß solche Besonderheiten durchaus vorhanden sind; das wird aus dem, was man zitiert, gleichermaßen ersichtlich wie aus dem, was man des Zitierens nicht für wert befand. Gemeint ist hier Hesiods Sonderstellung gegenüber Homer. So setzt die eben genannte Stelle aus den Fröschen des Aristophanes beide Dichter klar gegeneinander ab; Homers dichterischer Beitrag zum Nutzen der Gemeinschaft: er lehrte das Kriegshandwerk⁴⁵. Homer ist der ‚Göttliche‘, ὁ ποιητής, Archeget der Tragödie⁴⁶, der große Erzähler, während, wie schon gesagt, die erzählenden Partien im Werk Hesiods unbeachtet blieben, seine eigentliche Leistung in der Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten zur praktischen Lebensführung gesehen wurde: „Dieses deutliche Gefühl für den Unterschied zweier Dichtarten, das sich im 4. Jahrhundert ganz unwillkürlich und ganz besonders unter Berücksichtigung des Stoffes der Gedichte äußert, wird bei den Alexandrinern zu einem bewußten Kriterium der beiden verschiedenen Stile“⁴⁷: die Erga gelten nunmehr als der Prototyp des Lehrgedichts. Mit dieser Bestimmung haben im übrigen auch die Alexandriner dem Dichter nur das ‚zugute‘ kommen lassen, ‚was sie zur Be-

⁴³ Vgl. Sellschopp, S. 5 f. mit Stellenangaben.

⁴⁴ Vgl. Sellschopp, ebd.

⁴⁵ V. 1036: . . . τάξεις, ἀρετάς, ὀπλίσεις ἀνδρῶν.

⁴⁶ Platon, Polit. 598d, 605c, 607a; Theait. 152e.

⁴⁷ Sellschopp, ebd. S. 6.

stätigung ihrer eigenen produktiven Absichten in Hesiods Gedicht fanden'⁴⁸, ein produktives Mißverständnis sozusagen. — Aber auch was das Stilistische im etwas engeren Sinn betrifft, hat man offensichtlich den Unterschied gespürt; das beweist die Tatsache, daß man Passagen im Werk Homers, wie etwa katalogartige Aufzählungen oder auch gewisse antithetische Wendungen, als hesiodisch verdächtigte⁴⁹. Sodann ist auch das Certamen — neben der Tatsache, daß man nicht versucht hat, „... etwa in einem verwandtschaftlichen Verhältnis von Vater zu Sohn oder Schwiegersohn eine Abhängigkeit auszudrücken“⁵⁰ — als der Reflex eines spürbaren Unterschiedes zu werten. — Und schließlich hat sich Hesiod ja selbst im Proöm der Theogonie durch seinen Wahrheitsanspruch deutlich gegen Homer und wohl überhaupt gegen andere epische Dichter, die sich in gleichsam blindem Vertrauen auf ihre Musen stützten, abgesetzt⁵¹, was durch die Nennung seines Namens noch bekräftigt wird⁵².

Hier stellt sich also die Aufgabe, die von der Antike zwar bemerkte, jedoch nur recht äußerlich erfaßte Sonderstellung Hesiods Homer gegenüber im einzelnen deutlicher zu belegen und auf den wesentlichen Grund der Verschiedenheit zu dringen, d. h. auf dem Hintergrund der homerischen Dichtung das spezifisch Hesiodische zu entwickeln.

2. DIE STELLUNG DES HESIODISCHEN WERKS IM SPIEGEL DER PHILOSOPHISCH-KRITISCHEN REAKTION BEI XENOPHANES UND HERAKLIT

Neben dem Versuch, Hesiods Eigenart gegen Homer abzugrenzen, sollte man — sei es zur Bestätigung oder Vervollständigung der hier zu erreichenden Feststellungen — auch diejenigen Aspekte nicht außer acht lassen, die sich sozusagen aus einer Abgrenzung ‚nach hinten‘ ergeben: hat Hesiod Nachfolger gefunden, die seine Eigenart bewahrten, oder aber Gegner, die gegen ihn polemisierten? Auch oder gerade polemische Bezüge dürften Hesiods Position nur um so stärker konturieren.

Einige Zeugnisse aus dem Bereich der frühgriechischen Philosophie beanspruchen in diesem Zusammenhang unser besonderes Interesse.

⁴⁸ Diller, Die dichterische Form, S. 43.

⁴⁹ Vgl. Sellschopp, ebd. mit Stellenangaben.

⁵⁰ Sellschopp, S. 7; „... vielmehr ist er entweder der Vetter oder gar der Onkel ... von Homer“ (ebd.).

⁵¹ Theog. 26 ff.

⁵² Theog. 22.

Zwar wird Hesiod (neben Homer) indirekt bei Xenophanes unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit seiner Aussagen gesehen⁵³ und von Heraklit direkt — wie auch sonst üblich — διδάσκαλος genannt⁵⁴, jedoch eigentlich nur, um diese Attribute aus dem Zusammenhang heraus, in dem sie zur Sprache kommen, als absurd oder wenigstens als unzutreffend zu erweisen. Mit kräftigen Worten wendet Xenophanes sich gegen die von Hesiod berichteten Begebenheiten der Vorzeit (Titanenkämpfe und dergl.), sie sind ihm ein ausgemachter Schwindel⁵⁵; und drastisch zieht er gegen die Gottesvorstellungen der beiden epischen Dichter zu Felde⁵⁶. Die Tendenz ist klar: Xenophanes geht es um eine geläuterte, sozusagen gottwürdigere Gottesvorstellung; so muß er sich, der so selbstbewußt auf sein (Vernunft-) Wissen⁵⁷ hinweist, in Gegensatz stellen zum Mythos überhaupt und damit zu beiden Dichtern gleichzeitig. Abgesehen davon, daß hier gegen Hesiod (wie auch gegen Homer) polemisiert wird, bietet des Xenophanes mehr globale Kritik natürlich keinerlei Anhaltspunkte dafür, ob er darüber hinaus die Verschiedenheit beider Dichter empfunden, schon gar nicht, worin er diese möglicherweise erblickt haben mag.

Differenzierter scheint mir hingegen zu sein, wie Heraklit seine Kritik vorbringt. Zunächst werden Homer und Hesiod nirgends in einem Atemzug genannt. Sodann ist der Ton Homer gegenüber durchaus schärfer, wenn es etwa heißt, ‚er verdiene aus den Wettkämpfen ausgeschlossen und geschlagen zu werden‘⁵⁸. Dagegen wird Hesiod mit einer, wie ich meine, mehr sachlichen Kritik bedacht: er habe nicht gewußt, daß Tag und Nacht bzw. deren φύσις eine und dieselbe sei⁵⁹. Und schließlich: wenn Heraklit dem Hesiod zwar seine πολυμαθίη zum Vorwurf macht, so steht dies doch immerhin in einem Zusammenhang, in dem sich nicht etwa der Dichter Homer, sondern Männer wie Pythagoras, Xenophanes und Hekataios denselben Vorwurf gefallen lassen müssen⁶⁰. Damit

⁵³ So im Blick auf Titanen-, Giganten-, Kentaurenkämpfe u. a.: τοῖσ' οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι, Xenoph. B 1, 21–23.

⁵⁴ B 57.

⁵⁵ πλάσματα, B 1, 22.

⁵⁶ B 11 u. a.

⁵⁷ ἡμετέρη σοφίη, B 2, 12.

⁵⁸ Herakl. B 42; neben Homer findet Archilochos Erwähnung.

⁵⁹ Herakl. B 57, B 106; die entsprechenden Stellen, gegen die hier polemisiert wird, sind: Theog. 123 f. und 748 ff.

⁶⁰ Herakl. B 40.

soll indes nicht gesagt werden, Heraklit habe Hesiod als einen ihm prinzipiell ebenbürtigen — wenn auch sozusagen in seiner ‚Lehre‘, in seinen Aussagen gegnerischen — *Denker* philosophischer Prägung empfunden; so sehr sollte man diese wenigen Stellen nicht pressen. Andererseits: wie soll man die Tatsache bewerten, daß die immerhin naheliegende Verbindungslinie zu Homer — zufällig oder absichtlich? — nicht gezogen wird, Hesiod dagegen in der Gesellschaft von Männern erscheint, die sich, jeder auf seine Weise, recht deutlich als Vertreter einer neuen aufgeklärteren Geisteshaltung zu erkennen geben? Hat Heraklit den Hesiod als dieser Geisteshaltung näher stehend empfunden? Hat er dementsprechend Hesiods Eigenart gegenüber Homer bemerkt? Und wenn Heraklit sich gleichwohl gegen diesen neuen Geist wendet, ihn als *πολυμαθῆν* abtut, was bedeutet das in diesem Zusammenhang für Hesiod? Geht die Polemik gegen ihn damit nicht auf ein anderes Ziel, ist sie nicht sozusagen weniger prinzipiell als die des Xenophanes, der sich schlechthin gegen das Mythisch-Dichterische und somit gegen Homer *und* Hesiod wandte? Anders ausgedrückt: ist der Gegensatz zwischen Heraklit und Hesiod nicht eigentlich mehr konträrer als — wie bei Xenophanes — kontradiktorischer Natur?

Ohne angesichts derartiger Fragen vorab eine Entscheidung herbeiführen zu wollen, muß dennoch gesagt werden, daß die Annahme einer mehr relativen als prinzipiellen Gegensätzlichkeit zwischen Hesiod und Heraklit, d. h. einer verhältnismäßig größeren Nähe Hesiods zu moderneren Geistesströmungen einen bestimmten Eindruck widerspiegelt, der auch in der neueren Hesiod-Literatur seinen Niederschlag gefunden hat; besonders deutlich in Schriften, die das Werk Hesiods in seinem Verhältnis zur beginnenden frühgriechischen Philosophie zum Gegenstand haben, in denen Hesiod entweder als der Wegbereiter der frühen Philosophie⁶¹ oder gar schon als deren erster Vertreter⁶² erscheint.

⁶¹ Hans Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*.

⁶² Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*.

3. DIE STELLUNG DES HESIODISCHEN WERKS AUF DER MITTE ZWISCHEN HOMERISCHEM EPOS UND FRÜHGRIECHISCHER PHILOSOPHIE, DIE EIGENSTÄNDIGKEIT VON HESIODS INDIVIDUELLEM DENKEN

Die Einschätzung der Position Hesiods ist offensichtlich recht zwiespältig; denn einerseits gilt er sowohl uns wie der Antike als der zweite große epische Dichter neben Homer, ein Epiker jedoch von großer Eigenständigkeit; zum anderen ist es gerade diese Eigenständigkeit — so ein beachtliches Maß an Reflexion, der auffallende Reichtum im Gedanklichen —, die zu der Ansicht geführt hat, die epische Sprachform des hesiodischen Werks sei im Grunde nur eine der Entfaltung neuartiger Gedanken mehr hinderliche als förderliche äußere Hülle, die, hätte es zur Zeit Hesiods andere Formen sprachlichen Ausdrucks gegeben, dieser zweifellos abgestreift hätte⁶³ — so als brauche man darüber nur hinwegzusehen, um Hesiod als den ersten frühgriechisch-philosophischen Denker ausweisen zu können.

Nun ist diese Trennung von episch-dichterischer Sprachform und mehr ‚philosophischem‘ Gedankeninhalt ohnehin recht künstlich: wenn wir auch die Zeit des Epos und der Philosophie als zwei völlig verschiedene, ja beinahe gegensätzliche Epochen anzusehen gewohnt sind, so kann unsere Aufgabe im Blick auf das Werk Hesiods dennoch nicht darin bestehen, die epischen und die an philosophisches Denken gemahnenden Elemente auseinander zu dividieren und *gegeneinander* auszuspielen. Hesiod würde so gleichsam das Opfer einer *uns* geläufigen Epocheneinteilung, sein Werk würde in einen Gegensatz hineingezogen, der für ihn selbst überhaupt nicht existiert haben *kann*. Gemessen an späteren Formen sprachlichen Ausdrucks mag die epische Form tatsächlich nicht besonders geeignet gewesen sein, ein ausgesprochen individuelles oder auch ein philosophisch-wissenschaftliches Denken zu tragen. Aber es gab für Hesiod nur diese eine Form des Ausdrucks, und es wäre müßig, ihn an dem messen zu wollen, was später möglich war, wovon Hesiod nichts wissen konnte, geschweige denn, daß er hier einen Widerspruch hätte empfinden können. Bereits im Ansatz wäre es verfehlt, Hesiod zur einen Hälfte aus dem heraus erklären zu wollen, was ihm voranging, nämlich dem homerischen Epos (bzw. derartige Elemente als ein unvermeidliches Übel notgedrungen in Kauf zu nehmen), und zur

⁶³ So u. a. Fuss, S. 23 f. u. passim.

anderen Hälfte aus dem heraus, was eine spätere Epoche leistete, nämlich der frühgriechischen Philosophie, also durch Addition heterogener oder gar einander beinahe ausschließender Elemente die Spezifika hesiodischen Dichtens gleichsam zusammengesetzt sein zu lassen und daran möglicherweise noch die Erwägung zu knüpfen, ob Hesiod mehr Dichter oder schon mehr Philosoph genannt zu werden verdient ⁶⁴.

Das hieße, Hesiods Eigenständigkeit, das spezifisch Hesiodische von zwei Seiten her beinahe in nichts aufzulösen, seine Dichtung ihres eigentlichen Wesens zu berauben: gerade in seiner eigentümlichen *Zwischenstellung* hat man m. E. das Wesen dieses Werks zu begreifen, indem es weder Epos noch Philosophie sein ‚will‘, sondern ein Werk, in dem Hesiod mit allen *ihm* zu Gebote stehenden Mitteln *seine* Absichten zu verwirklichen, *eigene* Vollkommenheit zu erreichen und sozusagen sein *eigenes* ‚System‘ zu schaffen versucht ⁶⁵; d. h. man kann nur von dem ausgehen, was hier tatsächlich entstanden ist: ein Werk von höchst individueller Prägung, *zwischen* den uns geläufigen Epochen stehend, vom Autor als Einheit gemeint.

4. ANSATZ UND METHODE ZUR ERMITTLUNG DER SPEZIFISCHEN MERKMALE HESIODISCHEN DICTENS UND DENKENS

a) Wir wollen versuchen, aus den Erwägungen des vorausgegangenen Abschnitts einen Grundsatz herzuleiten, von dem aus sich die spezifischen Merkmale hesiodischen Dichtens und Denkens am günstigsten bestimmen lassen dürften. Da, wie gesagt, unsere Untersuchung nicht von der Feststellung einer Diskrepanz (zwischen Sprachform und Gedankeninhalt),

⁶⁴ Grundsätzlich auf die Problematik ‚Dichten und/oder Denken‘ einzugehen, ist hier nicht der Ort; dazu vgl. Wilhelm Perpeet, Vom Ursprung der Philosophie oder über eine spezifische Differenz zwischen Denken und Dichten, Festschrift Lützelers, Düsseldorf 1962, S. 47–73.

⁶⁵ Hesiod hat weder Homer imitieren noch — gleichsam in dunkler Ahnung künftiger Denk- und Ausdrucksmöglichkeiten — den Philosophen vorarbeiten wollen. — Hierher läßt sich auch übertragen, was H. Fränkel — etwas allgemeiner — gegen die Neigung, literarhistorische Epochen teleologisch aufeinander zu beziehen, einwendet: „Keine Generation gibt sich damit zufrieden, bloße Vorarbeit für späte Enkel zu leisten, und es jenen zu überlassen für welche Zwecke sie davon Gebrauch machen wollen. Soweit eine Epoche auf Dauer zielt, will sie ihre eignen Tendenzen verewigen ... Hauptsächlich aber sucht jede Zeit ihre eigne Vollkommenheit und ihr eignes System“ (Dichtung und Philosophie, S. 4 f.).

die für Hesiod nicht existiert hat, ihren Ausgang nehmen kann, ist zu Beginn zu fragen, über welche Ausdrucksmittel im einzelnen der Dichter tatsächlich verfügt hat, was genau seine Absichten sind, die er mit diesen Mitteln zu verwirklichen sucht, und schließlich: wie weit es ihm ‚dennoch‘ gelungen ist, mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln ein von ihm doch offenbar als Einheit gemeintes Ganzes hervorzubringen. Im Sinn dieser Fragen wäre zunächst also vor allem zu prüfen, wie Hesiod Überkommenes seinen eigenen Zwecken, seinem neuartigen Denken dienstbar gemacht, dieses Überkommene möglicherweise in seinem Wesen verwandelt oder gar — jedoch durchaus *innerhalb* des Rahmens epischer Sprachform — Neues geschaffen hat⁶⁶. Wir suchen also das spezifisch Hesiodische gerade aus dem heraus zu erfassen, worin Hesiod *anders* ist als seine Vorgänger bzw. sein Vorgänger Homer, gegen den er sich, wie wir sahen, mit *seinem* Wahrheitsanspruch ganz bewußt absetzt. — Und wenn, wie Hesiod hier gegen die Musen des alten Epos polemisiert, so u. a. etwa Heraklit sich seinerseits gegen die Musen Hesiods wendet, indem er unter Berufung auf einen ξυνὸς λόγος⁶⁷ seinen philosophischen Wahrheitsanspruch formuliert, so verdient auch diese Frontstellung *gegen* Hesiod, diese von Heraklit behauptete Andersartigkeit seines Denkens Beachtung angesichts der Aufgabe, die Besonderheiten hesiodischen Dichtens und Denkens zu benennen. In diesem Sinn sollten wir uns, nachdem wir Hesiod gegen Homer abgesetzt haben werden, vor dem voreiligen Schluß in acht nehmen, ihn daraufhin gleich unter den Philosophen ansiedeln zu wollen: die ausgeprägt gedankliche Art der Erga, im besonderen die Tatsache, daß Hesiod ἐτήτυμα mitteilen will, ferner die Bedeutung, die ähnlich wie bei Heraklit (νόον ἔχειν) dem νοεῖν bei Hesiod zukommt⁶⁸, alles dies braucht nicht philosophisch zu sein (es *kann* allenfalls zur Philosophie führen), bedarf keiner von Heraklit her zu verstehenden Erklärung⁶⁹.

⁶⁶ Weiteres hierzu siehe unten S. 21 f. mit Anm. 76.

⁶⁷ Herakl. B 2 u. a.

⁶⁸ Vgl. unten S. 157 ff.

⁶⁹ Ganz unhaltbar scheint mir zu sein, wie Gigon (S. 14 f., 23, 25, 27, 34, 36 ff. u. a.) — allerdings im Blick auf die Theogonie — Hesiod zum ersten frühgriechischen Philosophen macht; hier wird geradezu der Anschein erweckt, als verdiene bereits jedes irgendwie gründliche oder grundsätzliche Denken ebenso wie das die Theogonie auszeichnende spezifisch mythisch-dichterische (gestaltende bzw. gestaltenbildende) Denken gleich philosophisch genannt zu werden.

Das heißt: unter Berücksichtigung der oben genannten eigentümlichen Zwischenstellung, die das Werk Hesiods — auf der Mitte zwischen Epos und frühgriechischer Philosophie — innehat, ist es, wie ich meine, vornehmlich das Moment des *Gegensatzes* zu *beiden* Epochen, der ihm voraufgegangenen wie der nachfolgenden, den es zur Ermittlung des spezifisch Hesiodischen fruchtbar zu machen gilt; hier geht es — im Sinn des Titels dieser Arbeit — vor allem um die Formen und den Inhalt von Hesiods *individuellem* Denken.

b) Wenn wir nunmehr, um das spezifisch Hesiodische zu ermitteln, zunächst Hesiods Werk mit dem homerischen in Vergleich zu setzen haben, so fragt es sich, worauf ein solches Vergleichen sich richten soll. Daß dies nicht nur unter besonderer oder gar ausschließlicher Berücksichtigung des Stoffes der zu vergleichenden Gedichte geschehen kann, braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden; denn gerade in dieser Beziehung ist die Verschiedenheit beider Dichter so groß, daß man über die bloße Feststellung der Tatsache eines grundlegenden Unterschieds nicht weit hinauskommen und kaum zu bemerkenswerten Ergebnissen *im einzelnen* gelangen dürfte. Um die Charakteristika von Hesiods individuellem Denken festzulegen, ist vielmehr neben dem ‚Was‘ auch das ‚Wie‘ der Darstellung mit zu berücksichtigen; und so liegt es nahe, beide Dichter gerade in der Relation zwischen Inhalt und Form miteinander zu vergleichen, d. h. der Art und Weise, wie Hesiod seinen Stoff bzw. ‚Gegenstand‘ sprachlich *und* gedanklich bewältigt, diejenige Homers entgegenzusetzen.

Doch bei der Frage, was denn nun Gegenstand der Werke und Tage sei, stellt sich eine gewisse Unsicherheit ein. Denn will man nicht in solcher Allgemeinheit verharren etwa der Art, Hesiod habe nachgedacht über die ‚Welt und ihre Gesetze‘, ‚Göttliches und Menschliches‘, die ‚Normen menschlichen Handelns‘ und dergleichen⁷⁰, wird man — konkreter — das Thema des Gedichts zu bestimmen versuchen. Hier stimmt es allerdings mißtrauisch, wenn man beobachtet, zu welch verschiedenen Ergebnissen man in dieser Beziehung gekommen ist und wie gewaltsam oft ein bestimmtes Thema potentiellen anderen übergeordnet worden ist⁷¹. Rechnet man dagegen mit einem Zusammenspiel mehrerer verschiedener Themen, so bleibt doch, falls man hier ein Weiterkommen nicht über-

⁷⁰ In dieser Weise vor allem Kerschensteiner, S. 190.

⁷¹ Vgl. S. 4 und S. 5 f. der Einleitung.

haupt für aussichtslos hält, zu fragen, wie ein solches ‚Conglomerat im Geist des Mannes zu einer dichterischen Ganzheit sich fügen konnte‘⁷²; läßt sich im individuellen Denken Hesiods eine Art System ausfindig machen, aus dem heraus sich die verschiedenen Einzelthemen des Gedichts als Glieder eines organischen Ganzen — sei es als verschiedenartige Ausdrucksformen *eines* einheitlichen Grundgedankens oder als die unter wechselnden Aspekten erfolgende Behandlung *einer* bestimmten Ausgangsfrage Hesiods — verstehbar machen lassen? Das hieße doch wohl, die dichterische bzw. gedankliche Einheit der Werke und Tage erfassen zu wollen.

Wenn Hesiod einen solchen Rahmen selbst nicht mitteilt, so heißt das nicht, daß dieser nicht existierte: denn im gleichen Maß, wie die Bestimmung der dichterischen Absichten Hesiods anhand der je und je verschiedenen konkreten Einzelthemen ein deutliches Gefühl des Ungenügens hinterläßt, gewinnt die Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß der eigentliche Grundgedanke des Gedichts — *neben* den behandelten Einzelthemen oder aber *in* ihnen — überhaupt erst noch aufgesucht werden muß; und daß Hesiod einen solchen Grundgedanken, etwa nach Art einer Überschrift, nicht ausdrücklich herausstellt, ist nicht weiter verwunderlich⁷³; ja, es ist sogar — gerade im Hinblick auf archaisches Dichten und Denken⁷⁴ — mehr als fraglich, ob Hesiod den ‚eigentlichen‘ Gegenstand seines Denkens überhaupt in der uns wünschenswerten Weise direkt, d. h. begrifflich oder abstrakt zu formulieren vermochte; vielmehr ist damit zu rechnen, daß eben die genannten konkreten Einzelthemen für ihn das einzige Mittel waren, diesen Gegenstand in immer neuen Ansätzen und unter wechselnden Blickpunkten mehr seinem Umfang nach einzugrenzen als seinem Inhalt nach direkt zu bezeichnen.

Wenn wir also, um die Charakteristika von Hesiods individuellem Denken zu ergründen, sein Werk mit dem homerischen zu vergleichen suchen und dieses Vergleichen unter Berücksichtigung von Form *und* Inhalt zu geschehen hat, so ist dabei die Schwierigkeit in Rechnung zu stellen, daß

⁷² Friedländer, *ΥΙΙΟΘΗΚΑΙ*, S. 559 f.

⁷³ Das Proöm spricht, abgesehen von der Allmacht des Zeus, nur — ganz allgemein und noch für jeglichen Inhalt offen — von ἐτήτυμα, die Hesiod seinem Bruder mitteilen will: was jedoch ist Hesiods Grundüberzeugung, kraft deren er einen derartigen Anspruch stellen kann?

⁷⁴ Manches Aufschlußreiche dazu bietet: Hermann Fränkel, Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur, in: Wege und Formen, S. 40–96.

der Inhalt des hesiodischen Werks, was Hesiod ‚*eigentlich*‘ hat sagen ‚*wollen*‘, sich dem Interpreten zunächst nicht als etwas eindeutig Bestimmtes erschließt, sondern erst allmählich Kontur zu gewinnen scheint. Darüber hinaus hat es sogar als durchaus fraglich zu gelten, ob für Hesiod selbst ein solcher Inhalt bzw. der eigentliche Gegenstand seines Denkens als etwas von vornherein Festumrissenes vorgegeben war, er somit nur noch die entsprechende Denk- oder Sprachform hätte *hinzufügen* müssen: „Früher pflegte man die Werke unter den beiden Gesichtspunkten von ‚*Inhalt*‘ und ‚*Form*‘ zu behandeln, und nahm dabei etwas schematisch an, daß dem Autor zunächst der Inhalt auf irgendeine Weise vorliege, erst dann habe er nach der rechten sprachlichen Form dafür gesucht. Die literarische Qualität eines Schriftwerks sei daher nach dem Grade zu bemessen, in dem es dem Verfasser gelungen sei dasjenige auszudrücken was er (nach unserer Meinung) habe sagen ‚*wollen*‘“⁷⁵. Hier liegt in Wirklichkeit eine sehr enge Wechselbeziehung vor; auch der Inhalt *wird* erst, er entsteht mit der Form und umgekehrt die Form mit dem Inhalt: „... bei eigentlich literarischen Werken schaltet der Verfasser (oder der Zeitgeist) recht frei mit sämtlichen Elementen die in sein Werk eingehen. Er paßt nicht nur seine Sprache der Sache an sondern auch umgekehrt die Sache der gedanklichen und sprachlichen Gestaltung im literarischen Werk“⁷⁶; daß er sich dieser Angleichung in der Regel kaum bewußt ist, ändert nichts daran, daß eine solche Harmonisierung tatsächlich stattfindet“⁷⁷.

Bei einer formal-inhaltlichen Vergleichung des hesiodischen Werks mit dem homerischen werden wir also nicht vom Inhalt *oder* der Form der Werke und Tage ausgehen, so als habe jeweils das eine als konstanter Faktor, das andere hingegen als dessen Funktion zu gelten, sondern unter Berücksichtigung der genannten Wechselbeziehung soll es uns gerade um die feste Relation, d. h. das Prinzip der Einheit beider Faktoren

⁷⁵ Fränkel, *Wege und Formen*, S. XII.

⁷⁶ Wenn man dieses nicht bedenkt, sondern, was Hesiod ‚*eigentlich*‘ sagen ‚*wollte*‘, im Grunde beinahe nur voraussetzt, kann es leicht, wie wir oben sahen, zur Feststellung von Diskrepanzen zwischen Form und Inhalt kommen — etwa in der Art, Hesiod habe in der ihm vorliegenden traditionellen epischen Sprachform den, wie man dabei unterstellt, von vornherein festumrissenen Inhalt seines Denkens nicht immer klar zum Ausdruck bringen können. — Übrigens wird uns die Annahme einer engen Wechselbeziehung zwischen Form und Inhalt gestatten, in diesem oder jenem Fall auch einmal von einer bestimmten Sprach- oder Denkform her auf den entsprechenden Inhalt zu schließen.

⁷⁷ Fränkel, ebd. S. XII f.

gehen. Diese im Grunde untrennbare Einheit, in der Inhalt und Form wechselseitig aufeinander bezogen sind bzw. voneinander abhängen, besteht in dem, was sich wohl am treffendsten mit dem Begriff ‚Stil‘ benennen läßt⁷⁸. Das heißt: um die Charakteristika von Hesiods individuellem Denken herausstellen zu können, erscheint eine *stilistische Untersuchung* als das geeignetste Verfahren; entsprechend wird eine Abgrenzung des hesiodischen Werks gegen das homerische durch Vergleich der unterschiedlichen Stile erfolgen müssen.

⁷⁸ Fränkel, ebd. S. XIII: „Das gestaltende Prinzip der Einheit von Inhalt und Darstellung nennen wir ‚Stil‘ ... Und wenn früher gefragt wurde wie weit sich ‚Inhalt‘ und ‚(Sprach-) Form‘, gleichsam Fläche auf Fläche gelegt, miteinander decken, so liefert nun der Stil gleichsam die dritte Dimension, in der sich der Inhalt und der Ausdruck zur natürlichen Plastik des Werks verbinden“.

II. KAPITEL

BEOBACHTUNGEN ZUM STIL DES HESIODISCHEN WERKS IM VERGLEICH MIT DEM HOMERISCHEN

Der Stil Hesiods hat in der bereits erwähnten Dissertation von Sellschopp eine Behandlung gefunden, die sowohl in der Art des Vorgehens wie in den erzielten Ergebnissen ohne Einschränkungen auch heute noch maßgeblich sein dürfte. Gleichwohl ist es erstaunlich, daß die Diskussion über die dichterische oder gedankliche Einheit der Werke und Tage, ihre literarhistorische Einordnung und dergleichen von hier aus, wie mir scheint, nur verhältnismäßig geringe Impulse empfangen hat. Angesichts der Bedeutung, die einer stilistischen Analyse zur Ermittlung der Charakteristika von Hesiods individuellem Denken (nach Form und Inhalt) und damit auch des Ausgangspunkts seiner Überlegungen, des mutmaßlichen ‚eigentlichen Gegenstandes‘ (abgesehen von den sogenannten Themen) zukommt, erscheint es geraten, die für den Fortgang der Untersuchung wichtigsten Feststellungen Sellschopps in aller Kürze und in mehr thesenhafter Formulierung darzulegen, wobei die Art, wie diese im einzelnen entwickelt werden, hier keine Berücksichtigung finden kann ⁷⁹.

⁷⁹ Methodische Erwägungen bei Sellschopp, S. 7 ff. und passim. Zum Verfahren hier nur so viel: den im Anschluß an Sellschopp von mir mitgeteilten Ergebnissen liegen zugrunde Vergleichen zwischen den Werken und Tagen und der Theogonie einerseits und der Ilias andererseits. Wollte man etwa allein die Erga in den stilistischen Vergleich mit dem Werk Homers einbeziehen, könnten in der Beurteilung der Unterschiede allzu leicht gewisse Verzerrungen entstehen, da beispielsweise neu auftretende Worte mit dem Hinweis auf die Andersartigkeit des Stoffs der Werke und Tage, die sich in dieser Beziehung ja noch weiter als die Theogonie vom Werk Homers entfernen, in den meisten Fällen eine hinreichende Erklärung finden dürften, d. h. für Hesiod selbst nicht unbedingt charakteristisch sein müssen; vgl. Sellschopp, S. 18, 3. Was auf der anderen Seite Homer betrifft, wurde auf eine Stilvergleichung mit der Odyssee weitgehend verzichtet, da dies eine die vorliegende Erörterung sehr komplizierende Unterscheidung vor- und nachhesiodischer Odysseepartien zur Voraussetzung gehabt hätte. Wo eine solche Beschränkung nicht möglich oder ratsam erschien, sind die Ergebnisse, zu denen Sellschopp in dieser Hinsicht gelangte, vorausgesetzt (recht überzeugend dargelegt S. 65–81); diese Ergebnisse stimmen weitgehend mit den von Wilamowitz vertretenen Auffassungen überein (Philolog. Unters., Heft VII, Berlin 1884; Hom. Unters., S. 229 f.; Die Heimkehr des Odysseus, Berlin 1927, S. 49 und S. 177, Anm. 1; ferner: Erga-Kommentar, S. 148, Anm. 2). — Den Auffassungen von Wilamowitz und Sellschopp widerspricht neuerdings Fritz Krafft

Zunächst sei also gefragt, wie weit sich Hesiod auf sprachlicher Ebene — d. h. mehr noch im Vorfeld des eigentlich Stilistischen — dem Überkommenen verpflichtet fühlt, wie weit er Überkommenes möglicherweise verwandelt oder gar Neues schafft ⁸⁰.

1. HESIODS VERHÄLTNIS ZUM SPRACHGEBRAUCH DES HOMERISCHEN EPOS, SEIN ANTEIL AN DER ‚EPISCHEN TECHNIK‘

a) Übereinstimmungen und Grad der Übereinstimmung:

Das stehende Beiwort für Personen und Dinge, ständige Wiederkehr eines einmal geformten Gedankens in gleichen oder analogen Situationen, in den ‚typischen Szenen‘, wortwörtliche Entsprechungen zwischen Befehl und Ausführung, Rede und Gegenrede, kurz: die Tendenz zur Formelhaf-
tigkeit ist ein besonders hervorstechendes Merkmal epischer Dichtung; Versteile, einzelne Verse oder gar ganze Versgruppen werden von solchen formelhaften Elementen beherrscht. Eine erste Erklärung für derartige Erscheinungen ist darin zu erblicken, daß sie von alters her notwendig zur epischen Technik gehören: das Instrumentarium festgeprägter Formeln erleichtert dem Dichter das Improvisieren, diese bilden gleichsam Ruhepunkte im Fluß der Erzählung, die die Konzentration auf das Nächstfolgende ermöglichen; hinzu kommt, daß kürzere Formeln — die meisten füllen nur einen bestimmten Teil des Verses — äußerst bequem zu handhaben sind; sie sind so konstruiert, daß sich in einem Vers bis zu vier Formeln fügenlos mit der Gewähr recht freier Vertauschbarkeit gegen

(Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod). Im ersten Hauptabschnitt seiner Arbeit (bis S. 82) sucht Krafft nachzuweisen, daß Ilias und Odyssee gegenüber den hesiodischen Gedichten als Einheit zu fassen seien, und zwar in dem Sinn, daß auch die Odyssee in ihrer Gesamtheit vorhesiodisch sei, ein Nachweis, der nicht unbedingt als gelungen angesehen werden kann (vgl. auch die Rez. von Walter Nicolai, in: *Gnomon* 36, 1964, S. 544 ff., bes. S. 547 und 549; ungeteilte Zustimmung finden die Ansichten Kraffts dagegen in der Rez. von Alfred Heubeck, in: *Gymnasium* 76, 1969, S. 80). Ich zweifle indessen, ob in dieser Hinsicht eine Entscheidung überhaupt je **b e w e i s k r ä f t i g** wird herbeigeführt werden können; um hier also sicher zu gehen, wurde es, wie gesagt, nach Möglichkeit vermieden, irgendwelche Schlußfolgerungen aus einer Vergleichung zwischen dem hesiodischen Werk und der in ihrer Stellung umstrittenen Odyssee zu ziehen.

⁸⁰ Es sei mir im folgenden gestattet, zum Beleg jeweils nur ein oder zwei repräsentative Beispiele anzuführen und für alle weiteren Belege auf die Stellensammlungen bei Sellschopp zu verweisen.

andere Formeln miteinander kombinieren lassen, d. h. sie sind der Binnenstruktur des Hexameters angepaßt ⁸¹.

Allerdings ist mit dem Hinweis auf den praktischen Nutzen solcher formelhaften Elemente nur die eine Hälfte der Erklärung geliefert: die Tatsache, daß in gleichen oder ähnlichen Situationen immer und immer wieder dieselbe Formel begegnet, daß hier also größtmögliche Sparsamkeit oberster Grundsatz zu sein scheint, das heißt auch, daß man ganz offensichtlich kein Bedürfnis nach Abwechslung oder Neuformung empfand, nicht ‚originell‘ sein ‚wollte‘, entspricht nicht nur der epischen Technik, sondern überhaupt dem ‚Geist‘ des alten Epos: „Das stehende Beiwort und die typische Szene lassen in der Wiederkehr des Gleichen das Wesenhafte und Gültige hervortreten und leisten derart Entscheidendes für das Bild einer Welt, in der Menschen und Dinge ihren festen Platz haben“ ⁸². Die formelhaften Elemente sind sozusagen der adäquate Ausdruck eines in sich ruhenden, gleichbleibenden Lebensgefühls; in ihnen findet das Bestreben, in aller Wechselhaftigkeit und Veränderlichkeit des epischen Geschehens das Typische und Gleichbleibende seinem Inhalt nach zu ergreifen, auch der Form nach eine genaue Entsprechung.

Wenn wir oben vom Stil als dem Prinzip der Einheit von Inhalt und Form sprachen ⁸³, so läßt sich also dieser Grundzug bereits an einem bestimmten — wenn auch für das Epos besonders charakteristischen — Teilgebiet des Stilistischen, der epischen Formel, aufweisen. Die Beantwortung der Frage, ob und wie weit Hesiod an dieser Stileigenheit teilhat, dürfte also ersten Aufschluß darüber vermitteln, ob und wie weit im einzelnen das homerische Weltbild in seiner Typik für ihn noch verbindlich ist. Wie ist Hesiods Verhältnis zur epischen Formel?

Dazu die folgenden Feststellungen:

1. *Übernahme ganzer Verspartien* entfällt vollständig ⁸⁴.
2. *Übernahme einzelner ganzer Verse* höchst selten; Sellschopp führt vier Fälle an, allesamt ausgesprochene Formelverse ⁸⁵, die auch in der Ilias begegnen ⁸⁶.

⁸¹ Vgl. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, S. 39 ff.; ferner: *Der homerische und der kallimachische Hexameter*, in: *Wege und Formen*, S. 100 ff.

⁸² Lesky, *Lit.-Geschichte*, S. 62 f.

⁸³ Text, S. 22 f. mit Anm. 78.

⁸⁴ Vgl. Sellschopp, S. 11.

⁸⁵ Theog. 114, 558, 645, 676; abgesehen von V. 114 finden sie sich bezeichnenderweise in der Prometheusgeschichte und im Titanenkampf, also in erzählenden Partien.

⁸⁶ Sellschopp, S. 11, S. 42–65, bes. S. 64. Faktisch liegt zwar die Zahl der Versübereinstimmungen höher, jedoch macht Sellschopp in allen Fällen (die vier genannten

3. *Übernahme von Halbversen und kleineren Wendungen* verhältnismäßig zahlreich ⁸⁷; Sellschopp zählt 486 solcher Übereinstimmungen zwischen Homer (nur Iliasstellen!) und dem Gesamtwerk Hesiods (die ‚Tage‘ ausgenommen) ⁸⁸.

Hier zeigt sich bereits, daß Hesiod, was die Benutzung des traditionellen Formelbestandes betrifft, dem alten Epos gegenüber eine relativ große Selbständigkeit behauptet. Damit unterscheidet er sich ganz merklich von der Art, wie zu seiner Zeit und auch noch später die epische Tradition in z. T. recht starrer, beinahe mechanistischer Formelhaftigkeit weitergeführt wurde. Wo er jedoch Teile übernimmt, da geschieht dies wesentlich überlegter als im späteren Epos (d. h. in den jüngeren Teilen der Odyssee und in den Hymnen): „Bei ihm sind die einzelnen Verse voll Bedeutung und Inhalt, leere Füllung findet sich kaum“ ⁸⁹. — Es sei im übrigen noch bemerkt, daß Hesiod sich von der Gepflogenheit, Befehl und Ausführung streng parallel zu konstruieren, gelöst hat; das beweisen die Verse Erga 60–80 (= Schmückung der Pandora), die frei sind vom Zwang formaler Entsprechung ⁹⁰.

b) Abweichungen und Art der Abweichung:

Was die Abweichungen Hesiods vom episch Verbindlichen betrifft, so soll hier (noch) nicht eigentlich von Dingen die Rede sein, die für das Epos von Grund auf neu sind, sondern von solchen, die eher als Neuerungen durchaus noch *innerhalb* des epischen Rahmens anzusprechen sind, d. h. Erscheinungen, die zwar so, wie sie bei Hesiod begegnen, bei Homer nicht direkt vorkommen, aber dennoch „... nur aus einer Kenntnis von

ausgenommen) es wahrscheinlich, daß sie entweder von fremder Hand in den Hesiodtext eingeschaltet worden sind oder aber daß Hesiod für die entsprechenden Homerstellen (besonders in den jüngeren Teilen der Odyssee) die Vorlage war.

⁸⁷ Zusammenstellung bei A. Rzach in der Ed. maior, Leipzig 1902.

⁸⁸ Der größte Teil dieser Wendungen (ca. drei Fünftel) sind Verbindungen zwischen Nomen + Epitheton und Nomen + Genetiverweiterung (Sellschopp, S. 12), z. B. *μητιετα Ζεύς* (Theog. 56 = Il. 1, 175); *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (Theog. 542 = Il. 1, 544). Andere kleinere Wendungen sind von der Art wie z. B. *πολὺ λῶιον* (Erga 433 = Il. 1, 229).

⁸⁹ Sellschopp, S. 17.

⁹⁰ Leider allerdings auch vom ‚Zwang‘ genauer inhaltlicher Entsprechung. Die Widersprüche lassen sich wohl kaum so einfach lösen, wie Verdenius (Aufbau und Absicht, S. 123 f.) meint. Die Verse 70–80 bzw. 82 für interpoliert zu halten, besteht andererseits auch kein rechter Grund (so u. a. Otto Lendle, Die ‚Pandorasage‘ bei Hesiod, S. 54 f.): ein Interpolator hätte sich doch wohl genauer an die Regel gehalten.

Homer und Bezugnahme auf Homer zu erklären sind“⁹¹. Dies wird recht deutlich an dem gegenüber Homer abweichenden Gebrauch einiger (nicht nur schmückender⁹²) Adjektive⁹³.

1. *Adjektive + Personennamen*: Eine Reihe von Epitheta, die bei Homer ausnahmslos mit einem bestimmten Träger verbunden sind, erscheinen bei Hesiod in neuen Verbindungen, wobei — sei es vom Sinn oder Metrum her — durchaus die Möglichkeit bestanden hätte, andere auch bei Homer in verschiedenen Verbindungen geläufige Wendungen zu benutzen⁹⁴.
2. *Adjektive + Namen und Bezeichnungen von Tieren und Sachen*: Auch hier die Tendenz, Adjektive aus ihren festen Verbindungen herauszulösen und zu neuen Wendungen zusammenzustellen⁹⁵.
3. *Erweiterung des grammatischen Gebrauchs bei Adjektiven*⁹⁶: Eine Reihe von Epitheta, die bei Homer nur in einer bestimmten Verbindung vorkommen und nur in einem einzigen Kasus Verwendung finden, werden bei Hesiod flektiert (z. B. ὑψιβρεμέτης, αἰγίοχος usw.). — Folgendes sei nur am Rande vermerkt: bereits bei Homer tendieren einige Adjektive dahin, substantivisch gebraucht zu werden (z. B. ἀθάνατος, θνητοί und dergl.); eine Erweiterung dieser Tendenz bei Hesiod ist darin zu erblicken, daß er — im Gegensatz zu Homer — derartige substantivierte Adjektive mit weiteren Attributen versieht; Beispiel: ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων (Theog. 21 und 105).
- 4a. *Erweiterung (incl. einer Art Spezifizierung) des Anwendungsbereichs bei Adjektiven*⁹⁷: 1. Adjektive, die bei Homer mit Gegenständen zusammenstehen, werden von Hesiod auf Personen ausgedehnt⁹⁸.

⁹¹ Sellschopp, S. 19.

⁹² Zumal eine Abgrenzung zwischen schmückendem und bezeichnendem Beiwort bei Hesiod ohnehin nicht immer leicht zu bewerkstelligen ist; vgl. Sellschopp, ebd.

⁹³ Zum Methodischen dieses Teils der Untersuchung vgl. Sellschopp, S. 18 f.

⁹⁴ Als Beispiel μεδέων: in der Ilias nur mit Zeus; bei Hesiod: Μνημοσύνη ... μεδέουσα (Theog. 54); die enge Verbindung zwischen Zeus und Mnemosyne bei Hesiod wird noch unterstrichen durch die Übertragung des Beiwortes; vgl. Sellschopp, S. 19 ff. mit weiteren Beispielen.

⁹⁵ Z. B. κερχαρόδους: in der Ilias nur für Hunde (wie auch Erga 604); Hesiod überträgt es auf die Sichel (Theog. 180); weitere Beispiele bei Sellschopp, S. 21 f.

⁹⁶ Vgl. Sellschopp, S. 23 ff.

⁹⁷ Vgl. Sellschopp, S. 25 f.

⁹⁸ So findet ἄφθιτος sich bei Homer nur für Gegenstände, die den Göttern eigen sind (Thron, Haus und dergl.), auch bei κλέος und μῆδεα (letzteres auch bei Hesiod, Theog. 545, 550, 561, bezeichnenderweise in einem erzählenden Stück), nie bei Personen; anders Hesiod: Στῦξ ἄφθιτος (Theog. 389).

2. Homerische Bezeichnungen für Menschen allgemein treten bei Hesiod zu Einzelpersonen ⁹⁹.

- 4b. Der *umgekehrte Vorgang* ist zu beobachten, wenn Hesiod Adjektive, die Homer nur bei Personen führt, auf ‚Abstrakta‘ ausdehnt ¹⁰⁰.
5. *Erweiterung und Eingrenzung der Bedeutung bei Adjektiven* ¹⁰¹: Erweiterung beispielsweise bei ποικίλος, ein Wort, das bei Homer auf Buntheit und Künstlichkeit konkreter Dinge bezogen ist; Hesiod: Προμηθεΐα ποικίλον (Theog. 510 f.), wobei das Wort hier (etwa in der Bedeutung von ποικιλομήτης) auf die geistige Kraft des Prometheus ‚übertragen‘ ist. Erweiterung auch bei αἶσθησις, das von Hesiod aus dem Bereich des Sichtbaren (-οπ-) in den des Fühlbaren übertragen wird: αἶσθησις λυμόν (Erga 363). — Eingrenzung z. B. bei καλός, es bezieht sich bei Hesiod allein auf den Bereich des Schönen, während es bei Homer (aber auch sonst im Griechischen) den Bereich des Zweckmäßigen, Werthafter mitumgreift ¹⁰².

Der Überblick zeigt, daß Hesiod mit dem Überkommenen recht frei schaltet; Adjektive, die im alten Epos nur mit einem bestimmten Nomen verbunden waren (zumeist übrigens auch in der gleichen Reihenfolge und an derselben Versstelle begegneten) und darüber hinaus stets im gleichen Kasus erschienen, stehen ihm zu freierer Verfügung, und dies durchaus noch innerhalb der epischen Art, Wortverbindungen zu bilden; die Anwendungsmöglichkeiten der einzelnen Adjektive sind vielfältiger geworden (1–3).

In welche Richtung sich diese Befreiung vom episch Verbindlichen auswirkt, dafür scheint sich (unter den Titeln 4a und 4b) ein erster flüchtiger Anhaltspunkt abzuzeichnen. Die Erweiterung vom Gegenstandsadjektiv zum Personenadjektiv, ferner die Übertragung der Eigenschaft eines ganzen Personenkreises auf eine Einzelperson deuten dies zunächst

⁹⁹ So ὄβριστης: bei Homer nur im Plural (u. a. mit ἄνδρες verbunden, Il. 13, 633); Hesiod: ὄβριστην δὲ Μενελαιον (Theog. 514).

¹⁰⁰ Beispiele: ἐνηής bei Homer nur mit Personen (zumeist mit ἑταῖρος); Hesiod: φιλότιμος ἐνηέος (Theog. 651); ebenso kann Hesiod sprechen von δειλὸν γῆρας (Erga 113 f.), βουλὴ κακὴ bzw. κακίστη (Erga 266), ἀκηδής θυμός (Erga 112 u. a.) und dergl. mehr; vgl. Sellschopp, S. 26 f. mit weiteren Beispielen.

¹⁰¹ Sellschopp, S. 28 ff.

¹⁰² Vgl. Sellschopp, S. 31 f. — Eingrenzung übrigens auch bei ὄβριμος (bei Hesiod nie von Gegenständen; vgl. Theog. 148, Erga 145 u. a.) und bei den Adjektiven ἱερός, θεῖος und δῖος, die nicht mehr oder kaum noch, wie es bei Homer durchaus üblich war, auf Menschen oder gar Gegenstände gehen, sondern sich auf ihren ‚eigentlichen‘ Bereich zu beschränken beginnen.

an; hier geht es offensichtlich darum, dem Bereich sei es des ‚Menschlichen‘ oder des ‚Persönlichen‘ neue Aspekte, die das homerische Epos nicht kannte, hinzuzugewinnen, bzw. es besteht das Bedürfnis, diesen Bereich präziser zu erfassen. Was hier präziser erfaßt wird, dürfte auch oder gerade dort besonders deutlich werden, wo Eigenschaften, die für das homerische Epos nur am einzelnen konkreten Menschen existierten (z. B. δειλός und ἀκηδής), auf sogenannte ‚Abstrakta‘ übertragen werden, d. h. einen Zustand am Menschen (z. B. γῆρας) oder — hier besonders wichtig — eine Art ‚Stimmung‘ oder ‚Gestimmtheit‘ in ihm allgemein bezeichnen sollen.

Den Gegensatz zu Homer, um hier wenigstens *ein* besonders bezeichnendes Beispiel näher in Betracht zu ziehen, beleuchtet vor allem die Verbindung ἀκηδής θυμός; nicht nur daß hier das Adjektiv ἀκηδής von der konkreten Erscheinung eines einzelnen Menschen abgezogen wird, von besonderer Bedeutung ist vielmehr die Tatsache, daß sich für Hesiod in dieser Verbindung, indem er von einer gleichsam selbstvergessenen Gelassenheit des θυμός in sich selbst zu sprechen vermag, auch die homerische Ansicht vom θυμός scheinbar unmerklich verwandelt — und damit auch die Ansicht vom eigenen ‚Selbst‘ des Menschen: „Die Adjektive, die in der Ilias zu θυμός treten, sollen entweder Mut und Kraft . . . oder Härte . . . oder Ausdauer . . . oder Milde und Geneigtheit . . . bezeichnen. Sämtliche Adjektive . . . lassen die Eigenschaft des θυμός, die sie ausdrücken, an einem Gegenüber hervortreten. Sie bezeichnen keine Beschaffenheit des θυμός an sich selbst, keine Stimmung, sondern setzen ihn immer in Beziehung zu etwas außer ihm selbst“¹⁰³. Anders Hesiod: der neue Zusammenhang, den er — gleichwohl unter Verwendung alter epischer Worte — bildet, zeigt deutlich eine Wendung von außen nach innen¹⁰⁴. „Er (sc. Hesiod) bedarf für seine Dichtung reicherer Ausdrücke, um Menschen zu charakterisieren, außerdem aber um innere Vorgänge fühlbarer ins Bewußtsein zu heben“¹⁰⁵.

¹⁰³ Sellschopp, S. 27 f. mit einer Aufstellung der entsprechenden homerischen Adjektive, die zu θυμός treten (z. B. κατρεός, σιδήρεος, τλήμων, πρόφρων u. a.).

¹⁰⁴ Vgl. Sellschopp, S. 26. Ähnliches zeigt sich, wenn die Hoffnung κενεή heißen kann (Erga 498) oder ἦθος (im Singular gebraucht!) mit ἐπικλοπον (Erga 67 und 78) verbunden wird. Beide Substantive werden überhaupt von Hesiod erstmalig mit einem Adjektiv versehen: „... denn für ihn zuerst haben diese gedanklichen Dinge eine so bestimmte Wirklichkeit und so lebhaft gefühlten Wert oder Unwert, daß sie durch Zusätze betont und verdeutlicht werden müssen“ (Sellschopp, S. 27).

¹⁰⁵ Sellschopp, S. 28.

Und schließlich machen auch die Beispiele des Titels 5 Hesiods Bestreben deutlich, sei es durch Bedeutungserweiterung bei Adjektiven oder durch Eingrenzung der Bedeutung auf der einen Seite neue Bereiche zu ergreifen (der Weg geht vom Konkret-Sinnenfälligen zum ‚Psychisch-Geistigen‘) und zum anderen bestimmte Bereiche erstmalig von anderen Bereichen deutlich zu scheiden (d. h. zu differenzieren).

c) Neubildungen und Bereich der Neubildungen:

In die nunmehr folgende Betrachtung der im Werk Hesiods anzutreffenden Neubildungen konnte aus naheliegenden Gründen nicht die Summe *aller* neuen Ausdrücke eingebracht werden: technische Ausdrücke etwa, die an nichts anderem als am verschiedenartigen Stoff hauptsächlich der Erga hängen, besagen für Hesiod nicht mehr, als ohnehin offensichtlich ist, eben *daß* er sich gegenüber dem Epos neuartigen Stoffen zuwendet; um Hesiods Eigenständigkeit gegenüber Homer wirklich deutlich vor Augen treten zu lassen, mußte vielmehr eine erste Auswahl unter den zu berücksichtigenden neu vorkommenden Worten getroffen werden – und zwar unter dem Gesichtspunkt überhaupt der Vergleichbarkeit. Daher im folgenden die Beschränkung vor allem auf die bei Hesiod neugebildeten Komposita: auf der einen Seite handelt es sich hierbei durchweg um echte Neuschöpfungen, doch ist andererseits die Möglichkeit, sie mit Homer zu vergleichen, dadurch gewährleistet, daß Homer sie eigentlich auch ‚hätte‘ finden ‚können‘ (etwa der epischen Art analoge Bildungen) oder aber dadurch, daß sie zusammengesetzt sind aus Bestandteilen, die – jeder für sich – so oder ähnlich auch dem alten Epos geläufig waren¹⁰⁶. So erinnert beispielsweise das Wort ὀβριμόθυμος (Theog. 140) sowohl in seinen Bestandteilen wie nach Art seiner Bildung an die homerischen Ausdrücke ὀβριμος und (etwa) μεγάθυμος.

1. *Die von Hesiod neugeformten Komposita:* Theogonie und Erga zusammen haben insgesamt 73 neugebildete Komposita¹⁰⁷; davon entfallen auf
 - a) Schmückende Beiworte: 13 Fälle (z. B. κυανόπεπλος, Theog. 406 und das genannte ὀβριμόθυμος),
 - b) Deskriptive Beiworte: 34 Fälle (z. B. ἐντροχάλος, Erga 599),
 - c) Prägnante Beiworte: 26 Fälle (z. B. δωροφάγος, Erga 39).

¹⁰⁶ Vgl. Sellschopp, S. 35.

¹⁰⁷ Sämtlich aufgeführt bei Sellschopp, S. 35 ff.

Die schmückenden Beiworte bilden auffälligerweise die kleinste Gruppe der Neubildungen ¹⁰⁸. Das hier zu Tage tretende Gefälle wird besonders deutlich, sobald man nach Theogonie und Erga unterscheidet:

- a) Schmückende Beiworte: Theog. = 12 Fälle, Erga = 1 Fall (nämlich αἰετών, Erga 550),
- b) Deskriptive Beiworte: Theog. = 21 Fälle, Erga = 13 Fälle,
- c) Prägnante Beiworte: sämtliche 26 Fälle in den Erga.

Daß in der Theogonie keine Prägnantia und in den Werken und Tagen mit einer Ausnahme keine (neuen) schmückenden Beiworte vorkommen, ist nicht weiter verwunderlich, es entspricht dem unterschiedlichen Charakter der beiden Gedichte. Auffallend ist jedoch, daß bereits die Theogonie in ihren Katalogen göttlicher Namen neben dem traditionellen Bedürfnis nach Ausschmückung auch die Tendenz zeigt, durch Verwendung einer großen Anzahl deskriptiv gemeinter Epitheta gerade das Bezeichnende und Charakteristische hervorzuheben ¹⁰⁹. Um ein vielfaches verstärkt erscheint die sich hier abzeichnende Tendenz auch in den Werken und Tagen; natürlich ist dies z. T. stofflich bedingt, da hier mehr von Sachen und Gegenständen als von (göttlichen) Personen die Rede ist (daher auch kaum ein neues schmückendes Beiwort); wenn man sich andererseits jedoch vor Augen hält, daß Homer auch den Gegenständen „... gern jenen überindividuellen, erhöhenden Glanz wie seinen Helden und Göttern gibt“ ¹¹⁰, zeigt sich dennoch auch hier ein bedeutsamer Unterschied zu Homer: Hesiod beobachtet schärfer, *sachbezogener*, auch *realistischer*, wobei er selbst Drastisches nicht scheut ¹¹¹. Hier zeigt sich bereits, daß die hesiodische Dichtung einen ganz anderen Ursprung, einen anderen ‚geistigen Hintergrund‘ hat als die homerische.

2. Sondergruppe unter den Komposita: die ‚umschreibende Synthese‘ ¹¹².

Darunter fällt eine Reihe eigentümlicher Wendungen, die nur in den Erga vorkommen, meist substantiviert gebraucht wie φερέοικος (Erga 571), ἀνόστεος (Erga 524) und πέντοζος (Erga 742), in einem Fall auch adjektivisch, nämlich ἡμερόκοιτος ἀνήρ (Erga 605). Auch hier zeigt sich Hesiods Neigung, das Bezeichnende an einer Sache ins Auge zu fassen; eine besonders hervorstechende Eigenschaft wird vom Ge-

¹⁰⁸ Die Unterscheidung, ob ein Wort schmückend oder deskriptiv ist, ergibt sich häufig nur aus der Interpretation der entsprechenden Stelle; vgl. Sellschopp, S. 34.

¹⁰⁹ Vgl. Sellschopp, S. 37.

¹¹⁰ Sellschopp, ebd.; vgl. Text, Anm. 102 (ὄβριμος).

¹¹¹ Man denke nur an die γυνὴ πυγοστόλος (Erga 373).

¹¹² Vgl. Sellschopp, S. 37 f.

samt der Erscheinung abgelöst und tritt nunmehr für das Ganze ein: „Nur wo der Sinn für die besonderen Eigenschaften der Einzeldinge wach ist, kann überhaupt γριῶδες geredet werden. Und es ist nicht zufällig, daß diese Art der Benennung, die ihrer Natur nach aus der volkstümlichen Sprache stammt, uns nicht bei Homer zuerst begegnet, sondern daß Hesiod sie zuerst, so weit wir sehen, literarisch macht“¹¹³. Hier zeichnet sich der gegenüber Homer andersartige Ursprung hesiodischen Dichtens besonders deutlich ab.

3. *Eigentümlicher Gebrauch einiger Komposita: Antithese gleichstämiger Worte.* Gemeint sind hier Verbindungen wie χειροδίκης ↔ ἰθυδίκης (Erga 189/230) oder auch ἄφατοι ↔ φατοί (Erga 3), für die Hesiod im Gegensatz zur Ilias¹¹⁴ eine ausgesprochene Vorliebe zeigt. Hier sei einstweilen nur die Tatsache als solche genannt. Die gerade für das Denken bzw. die Gedankenbildung Hesiods besondere Bedeutung solcher Antithesen soll weiter unten in einem eigenen Kapitel untersucht werden¹¹⁵.
4. *Sonstige im Werk Hesiods festzustellende Eigenheiten*¹¹⁶:
 - a) Unter den neugebildeten Komposita fehlen auffälligerweise solche mit positivem Aussagegehalt, manche sind rein negativ¹¹⁷.
 - b) Hesiod kennt keine ‚Glanz Worte‘¹¹⁸.
 - c) Für Farben scheint Hesiod keinen ausgeprägten Sinn gehabt zu haben¹¹⁹; so sind auch die Komposita für Farbeindrücke selten.
 - d) Der realistischen Art Hesiods einerseits entspricht auf der anderen Seite ein deutlicher Mangel an Phantasie: bild- und gleichnishafte Ausdrücke, ohne die man sich das homerische Epos nicht vorstellen kann, sind äußerst spärlich¹²⁰.

¹¹³ Sellschopp, S. 38.

¹¹⁴ Dort nur zweimal (Il. 4, 43 und 17, 443 f.); vgl. Sellschopp, ebd.

¹¹⁵ Vgl. unten S. 64–79.

¹¹⁶ Vgl. Sellschopp, S. 40 f.

¹¹⁷ So κακόχαρτος (Erga 28), κηριτρεφής (Erga 418), νεοκηδής (Theog. 98); allerdings entfernt sich Hesiod hier, was die Hinfälligkeit menschlichen Daseins betrifft, kaum von Homer.

¹¹⁸ So bezog sich αἶθος ja gerade nicht auf den Bereich des Sichtbaren; vgl. oben S. 30, 5.

¹¹⁹ Zum grauen Frühling (ἐὰρ πολίον, Erga 492) vgl. Wilamowitz (Erga-Kommentar, S. 100): „Der Bauer denkt an den Frühlingsregen, der ihm für seine Saaten erwünscht ist, nicht an das Wohlgefallen des Spaziergängers“.

¹²⁰ Auch Humor vermag ich im übrigen bei Hesiod nicht zu erblicken. Die gegen-
teilige Ansicht vertreten hier Wilamowitz (zu Erga 345, Kommentar, S. 82) und Walter

Zusammenfassung des Ganzen (a–c):

Hesiods Verhältnis zum Sprachgebrauch des homerischen Epos zeichnete sich durch ein außerordentliches Maß an Freiheit dem episch Verbindlichen gegenüber aus, sein Anteil an der epischen Technik war insbesondere in der Benutzung des traditionellen Formelbestandes weitaus geringer als derjenige des späten, auch (oder vor allem) des nachhesiodischen Epos. „Er ist der erste Epiker, der nicht selbstverständlich in der Konvention steht, sondern sich ihr gegenüberstellt. Einmal benutzt er sie, wo er will, vielleicht auch, wo ihm kein freier Ausdruck zu Gebote stand, indem er teils ihre Formen übernimmt, teils aber auch von ihnen ausgehend zu neuen Prägungen kommt“¹²¹. Der tatsächliche Umfang unveränderter Übernahmen war vergleichsweise gering, die Art, wie Hesiod Überkommenes verwendet, erschien fast immer wohlüberlegt, niemals bloß mechanisch.

Wo Hesiod die Konvention durchbricht, feste Prägungen auflöst, Epitheta in neue Zusammenhänge stellt, deren (grammatischen) Gebrauch, Anwendungsbereich oder Bedeutung erweitert, geschieht dies mit außerordentlichem Gewinn: die Sprache wird reicher an Ausdrucksmitteln, im besonderen an Differenzierungsmöglichkeiten; hinzukommt, daß der Dichter selbst über sämtliche sprachlichen Elemente in einer Weise frei verfügen kann, wie sie dem alten Epos noch gänzlich unbekannt und unmöglich war. So kommt Hesiod durch eine solche Abkehr von festen sprachlichen Konventionen in die Lage, Neuartiges sowohl in größerem Umfang wie mit größerer Genauigkeit zu denken und darzustellen, er schafft sich diese Freiheit *gegen* Homer; denn auch sie ist ohne Homer, d. h. ohne Kenntnis der epischen Technik bzw. Bezugnahme auf sie wiederum nicht denkbar: „Hesiod fühlt als erster, dem dann von den Elegikern an alle griechischen Dichter folgen, den Gegensatz zu Homer. Er bildet sich, anders als die Dichter der Odyssee und der Hymnen, die ohne eigentlichen Gegensatz im Stil der Ilias weiterdichten, seine eigene Redeweise aus, und diese wird, wenn sie auch an den epischen Vers gebunden bleibt, nun doch fähig, neben den heroischen Stoffen ganz andere Inhalte zu fassen“¹²².

Marg (Hesiod. Erga, übersetzt und erläutert von . . ., in: Lebendige Antike, Artemis, Zürich 1968, S. 64), der im Werk Hesiods „neben dem Ernst nicht selten einen eigenartig trockenen und auch derben Humor“ feststellt, „der das Lehrhafte nicht aufdringlich werden lasse“. Eines der Beispiele, die Marg hierzu anführt, nämlich die Verse 518 ff. des Winterbildes, kann ich allerdings nur als — unfreiwillig — komisch empfinden.

¹²¹ Sellschopp, S. 41.

¹²² Sellschopp, ebd.

Damit ist im übrigen nur gesagt, daß Hesiods Sprache *virtuell* neue Inhalte zu tragen vermag; was genau Inhalt von Hesiods Dichten und Denken ist, dies zu beurteilen reichen die bisherigen Feststellungen freilich nicht aus. Immerhin ließ sich jedoch die eine oder andere Richtung erkennen, in die Hesiods Denken geht: so war zu verzeichnen ein zunehmendes — wie auch immer im einzelnen geartetes — Interesse am Menschen überhaupt wie auch am Einzelmenschen, eine Wendung von ‚außen nach innen‘ (d. h. gegenüber Homer, der das menschliche Ich noch nicht eigentlich zu fassen vermochte¹²³, erscheint Hesiods Bild vom Menschen verändert), ferner eine deutlichere Trennung göttlicher und menschlicher Bereiche, auch zwischen persönlich Wirkendem und gegenständlich Vorhandenem; Hesiods Art war mehr gedanklich als durch die Kräfte der Phantasie und des Gefühls bestimmt, dazu scharf und sachlich beobachtend mit deutlicher Neigung zu einem Realismus, der nicht bei der äußeren Erscheinung und ihrem ‚Glanz‘ stehenbleibt, sondern vielfach gerade die negativen Seiten hervorhebt.

Diese verschiedenartigen Aspekte lassen jedoch einstweilen noch kein einheitliches System erkennen, sie sind sozusagen vereinzelte Indizien, deren wir uns später werden erinnern müssen, wenn es darum geht, den Inhalt von Hesiods individuellem Denken ausfindig zu machen. Hier sei als Ergebnis lediglich festgehalten, daß in dem Maße, wie Hesiod vom festgeprägten Stil des homerischen Epos abrückt, d. h. mit der Abkehr von der äußeren Form auch sein Verhältnis zu deren Gehalt sich wandelt, daß für ihn auch das homerische Weltbild in seiner Typik (relative Geschlossenheit und Einfachheit) nicht mehr verbindlich ist. Hesiods Weltbild ist offenbar vielschichtiger geworden.

2. HESIODS VERHÄLTNIS ZUM HOMERISCHEN GLEICHNIS

Hatten wir bislang hauptsächlich die epische Formel im Blick, um Hesiods Position gegenüber Homer bestimmen zu können, so wenden wir uns nunmehr, sei es zur Bestätigung oder Erweiterung des bisher Festgestellten, dem homerischen Gleichnis zu, einem wie die Formel gleicher-

¹²³ Dazu vgl. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, S. 107 ff.; ferner: Joachim Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Berlin 1929; sowie: Bruno Snell, *Die Auffassung des Menschen bei Homer*, in: *Entdeckung*, S. 17 ff.; neuerdings: Fritz Krafft, *Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod (Die Auffassung des Menschen bei Homer und Hesiod, S. 25—58)*.

maßen hervorstechenden Stilmerkmal epischer Dichtung, insbesondere der Ilias. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, der weitreichenden Bedeutung, die dem Gleichnis im Epos zukommt, auch nur annähernd gerecht zu werden¹²⁴; um jedoch Hesiod in dieser Beziehung an Homer messen zu können, seien einige wenige Züge verdeutlicht.

Auffallend zunächst der Kontrast zwischen Gleichnis und epischer Erzählung, ähnlich wie zwischen den Reden und der Erzählung; während diese stets der üblichen Künstlichkeit und Stilisiertheit verpflichtet bleibt, das Bild einer Welt zeichnet, das einer strengen Auswahl zu unterliegen scheint, beweisen die Gleichnisse eine verhältnismäßig große Freiheit, hier besteht weder der Zwang zur Stilisierung noch zur Auswahl: „Neben den heroischen Gegenstand tritt hier ergänzend sein Widerspiel in der Welt des Alltags; neben das einzigartige und fremde Geschehen die Folie eines gewohnten und vertrauten Vorgangs“¹²⁵. Hier erscheint die unstilisierte und daher natürlichere und reichere (Alltags-) Welt des epischen Dichters selbst.

Die Funktion dieser Gleichnisse ist einesteils ohne Zweifel schmückend, das zeigt sich vor allem dann, wenn so manches Gleichnis sich verselbstständigt, eine Art Eigenleben entfaltet, die weit über den zu vergleichenden Gegenstand hinausgeht. Zum anderen gewährleisten sie notwendigen Ausdruck, der auf andere Weise in der fortschreitenden Erzählung nicht zu erbringen war; denn hier bricht in die lineare, rastlos voraneilende und sparsam stilisierende Darstellung ein retardierendes Moment hinein, das, sozusagen einer ‚anderen Welt‘ zugehörig, dem heroischen Gegenstand kontrastierend und damit erhellend an die Seite tritt: „Diese Gleichnisse sind nicht nur um eines Tertium comparationis willen da, sie schaffen vielfältige Beziehungen, erhellen eine Menge von Einzelzügen und geben Ereignissen und Gestalten Dichte und Farbe“¹²⁶. Häufig sind es alle möglichen Arten von ‚Regungen der Seele‘ (Stimmungen, Gesinnungen, auch ‚Emotionen‘ und dergl.), die im Gleichnis (‚notwendige Metapher‘¹²⁷) als der allein gegebenen Ausdrucksmöglichkeit festgehalten

¹²⁴ Dazu vgl. vor allem H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse; weitere Literatur bei B. Snell, Entdeckung, S. 267, Anm. 3.

¹²⁵ Fränkel, Dichtung und Philosophie, S. 58.

¹²⁶ Lesky, Lit.-Geschichte, S. 63.

¹²⁷ Zur geistes- und entwicklungsgeschichtlichen Stellung der homerischen Gleichnisse vgl. B. Snell, Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie / Der Weg vom mythischen zum logischen Denken, in: Entdeckung, S. 258 ff., bes. S. 267 ff.

werden ¹²⁸: „Hoffnung, Gier, Impuls und Wille, Sorge, Bängnis, Schreck, Enttäuschung und Verzicht: kaum je springen sie unmittelbarer von den Personen der Geschichte auf den mitfühlenden Hörer über als in dem indirekt wirkenden ‚Kunstmittel‘ der Gleichnisse“ ¹²⁹.

Daß die Gleichnisse in der Odyssee bereits eine weitaus geringere Rolle spielen als in der Ilias, ist eine bekannte Tatsache; der Grund liegt auf der Hand: Die Odyssee „... braucht sie weniger, denn ihre Handlung bewegt sich selbst schon zum großen Teil in derjenigen freien und offeneren Welt, in welche die Gleichnisse der Ilias immer nur auf einen Augenblick hineinleuchten“ ¹³⁰; d. h. in dem Maße, wie der Kontrast zwischen der traditionellen Stilisierung der Erzählung und der relativen Freiheit der Gleichnisse sich mildert, schwächt sich auch die bislang aus der Kontrastierung resultierende Aussagekraft, schwindet also die Bedeutung der Gleichnisse.

Von hier aus läßt sich, was Hesiods Verhältnis zum homerischen Gleichnis betrifft, fast schon voraussagen, welche geringe Rolle es für seine Art, zu dichten und denken, spielen dürfte ¹³¹. In seiner Dichtung, vollends in den Werken und Tagen kann ein solcher Kontrast erst gar nicht entstehen, da es ihm von vornherein darum geht, die *gesamte* Welt in all ihren einzelnen Bereichen so umfassend und genau als möglich auszumessen (Theogonie) und gerade ein *realistisches* Bild seiner (bäuerlichen) Umwelt zu entwerfen (Erga): „Bei dieser Art, die Welt anzusehen, die für den Dichter (Th. 28) das ‚Wahre‘ ist, gibt es keine Doppelseitigkeit, kein Hinübergehen von einer Sphäre zur anderen. Für die Beurteilung seiner Art zu dichten aber ist es wichtig, daß er mit dem epischen Vers, den er von Homer übernahm, nun nicht auch das Gleichnis, diesen Ausdruck einer ihm fremden Haltung, nachahmte. Wir sehen auch hierin die Selbständigkeit Hesiods, der sich innerhalb der möglichen Grenzen den Stil schafft, der seinem Gegenstand angemessen war“ ¹³².

Im einzelnen lassen sich im Werk Hesiods einige Kurzvergleiche aufspüren, die man in zwei Gruppen einteilen könnte; die eine ent-

¹²⁸ Vgl. z. B. Il. 11, 284 ff., wo μένος und θυμός der Trojaner ‚angetrieben‘ werden.

¹²⁹ Fränkel, Dichtung und Philosophie, S. 59/60, wo im folgenden auch einige Beispiele interpretiert werden.

¹³⁰ Fränkel, ebd. S. 63/64.

¹³¹ Spärliches Vorkommen bild- und gleichnishafter (Einzel-) Ausdrücke wurde ja schon festgestellt, vgl. S. 34, 4d.

¹³² Sellschopp, S. 82.

hält Vergleiche, in denen Hesiod sich direkt oder indirekt an Homer anlehnt — so wenn dem gerecht richtenden König Verehrung ‚wie einem Gott‘ gezollt wird ¹³³ oder wenn Hesiod vom ἀδάμαντος θυμός sprechen kann ¹³⁴. In der anderen Gruppe ist Hesiod wohl durchaus originell, wenn z. B. die Größe eines Blattes im Frühjahr bestimmt wird durch die ‚Fußspur einer Krähe‘ ¹³⁵ oder wenn ein ‚Rinderhuf‘ das Maß abgibt für die Menge des erwünschten Regens ¹³⁶: „Das zeugt von genauer Beobachtung, aber mit dem homerischen Gleichnis hat es nichts zu tun. Ein Maß, das variabel ist, wird durch ein anderes, festes verdeutlicht, beide Angaben stammen aus der Natur, die den Landmann umgibt“ ¹³⁷.

Ebenfalls etwas spezifisch Hesiodisches, das in seiner Tendenz ganz unhomerisch ist, zeigt sich, wo Hesiod von ‚Wegen‘ spricht, sei es demjenigen, der zur Gerechtigkeit führt ¹³⁸, oder denjenigen beiden, die wahlweise entweder leicht ins Unglück oder — jedoch mit großem Kraftaufwand — zum Erfolg führen ¹³⁹. Unhomerisch insofern, als hier weder etwas mittels eines Kontrasts erhellt noch irgendwelchen Stimmungen oder gar Emotionen Farbe und Dichte des Ausdrucks verliehen werden sollen, noch ist es etwa ein ästhetisches Moment, das hier den Ausschlag gibt; vielmehr soll, was hier im Bild gesagt wird und von Hesiod auch gar nicht anders als bildlich ausgedrückt werden konnte, einen Vorgang bezeichnen, der sich auf rein gedanklicher Ebene abspielt; über zwei ‚Methoden‘ des Fortkommens soll eine vernünftige Entscheidung getroffen werden: „In diesen Ausdrücken soll die körperliche Bewegung etwas Geistiges bezeichnen. Hesiod bringt den Ausdruck hinzu, der später, ganz besonders in Zusammensetzungen, diese Aufgabe erfüllte: ὁδός . . . Die Verse E. 286/92 enthalten also kein Gleichnis mit künstlerisch-dichterischer Absicht, sondern sind vielmehr zu werten als erste Versuche, sich auf einem bislang fast unbetretenen Gebiet zu bewegen und zu erklären“ ¹⁴⁰.

Daneben gibt es in der Theogonie dennoch wenigstens ein in echt epischer Weise ausgeführtes Gleichnis ¹⁴¹, dessen Abbreviatur sich dann

¹³³ Theog. 91.

¹³⁴ Theog. 239; aus Homer geläufig: σιδήρεος θυμός.

¹³⁵ Erga 679.

¹³⁶ Erga 489.

¹³⁷ Sellschopp, S. 82 mit weiteren Beispielen.

¹³⁸ Erga 216 f.

¹³⁹ Erga 286 ff.

¹⁴⁰ Sellschopp, S. 83; vgl. dazu auch besonders: B. Snell, Entdeckung, S. 267; ferner: O. Becker, Das Bild des Weges.

¹⁴¹ Theog. 594 ff.

noch einmal in den Werken und Tagen findet ¹⁴²: verglichen werden das unheilbringende Geschlecht der Frauen mit den Drohnen im Inneren eines Bienenstocks und entsprechend die Männer mit den fleißigen Bienen. Eine unepische Besonderheit liegt nur in der Vergleichswende; hier findet sich der Ausdruck ὥς δ' αὖτως, der bei Homer niemals vom Gleichnis zur Erzählung überleitet ¹⁴³, jedoch bei den Hippokratikern und vom technognomischen Vergleichen des Empedokles her durchaus geläufig ist ¹⁴⁴, wo der Vergleich eine sachlich-wissenschaftliche Erklärung liefern soll. Dies gilt für Hesiod natürlich noch nicht, stilistisch ist diese Wendung jedoch gleichwohl auffällig ¹⁴⁵.

Zusammenfassung: Hesiods Verhältnis zum homerischen Gleichnis war von derselben Art wie das zur epischen Formel. Der andersartige Hintergrund der hesiodischen Dichtung, seine unvergleichlich größere Nähe zur Realität brachten es mit sich, daß der aus der Ilias geläufigen Art gleichnishaften Sagens bei Hesiod bereits im Kern der Boden entzogen war. So sind kurze Vergleiche und vor allem ganze Gleichnisse tatsächlich mehr eine Randerscheinung. Anlehnung an Homer gering und nicht gerade in bedeutsamen Zusammenhängen. Wo Hesiod in dieser Beziehung jedoch originell ist, finden die im vorigen Abschnitt getroffenen Feststellungen eine weitere Bestätigung; seine Art erwies sich ausgesprochen als zum Gedanklichen tendierend, gepaart mit scharfer Beobachtungsgabe: „... die Erklärung, die in jedem Gleichnis liegt, soll nicht eine Lebensschicht der anderen nahe bringen, sondern sachliche Einzelheiten verdeutlichen. So stellt Hesiod hier Mittel bereit zur Erkenntnis, die von den ersten Anfängen der Wissenschaft wieder aufgenommen werden. Wir sehen also, wie Hesiod auch hier, indem er einen Schritt heraus aus der epischen Konvention tut, einer entscheidenden Weiterentwicklung die Bahn freiräumt“ ¹⁴⁶.

¹⁴² Erga 304 f., hier allgemein auf die ἀεγγοί bezogen.

¹⁴³ Vgl. Sellschopp, S. 87.

¹⁴⁴ Vgl. Sellschopp, S. 87 f.; ferner: H. Diller, ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, S. 14 ff.; schließlich: Walter Kranz, Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie, in: Hermes 73, 1938, S. 99 ff.

¹⁴⁵ Außer acht blieb hier im übrigen die Fabel vom Habicht und der Nachtigall; im Anschluß an Sellschopp (S. 83 ff.) sehe ich in der Fabel (gegen Wilamowitz, a.a.O., S. 64, zu Erga 202) kein Gleichnis, sondern eine Rätselrede. Darauf werde ich (S. 58 und 79; vgl. Anm. 292) noch einmal zurückkommen.

¹⁴⁶ Sellschopp, S. 88.

III. KAPITEL

DIE FORMEN VON HESIODS INDIVIDUELLEM DENKEN, SEIN PERSÖNLICHER STIL

Formel und Gleichnis erschienen uns als zwei besonders hervorstechende Stilmerkmale des alten Epos. Bei der Frage, wie derartige Formen der Darstellung zu erklären und zu bewerten seien, durften wir davon ausgehen, daß diese Erscheinungen sicherlich nicht zufällig und von ungefähr im Epos begegnen; ihre Bedeutung ist allerdings auch nicht allein dadurch hinreichend gewürdigt, daß man einerseits die Praktikabilität (der Formeln) und andererseits den Schmuckwert (der Gleichnisse) betont, d. h. mehr auf die poetisch-technischen Aspekte solcher Stilelemente eingeht. Vielmehr besitzen sie darüber hinaus auch Bedeutung als Ausdrucksformen, die — in inhaltlicher Entsprechung — eine bestimmte spezifisch epische Geisteshaltung widerspiegeln. So konnten wir im Blick auf Hesiods Werk durch Vergleich der unterschiedlichen Stile den Schluß ziehen, daß für ihn, indem er sich der ‚epischen Technik‘ nicht mehr verpflichtet fühlte und sich auch sonst recht deutlich gegen Homer absetzte, auch diese Geisteshaltung nicht mehr charakteristisch war, und dies nicht nur in der Art, *wie* er sein Werk gestaltet, sondern auch in dem, *was* er dichterisch und denkerisch zu bewältigen versucht, und schließlich — dies sei vor allem im Blick auf die Erga angefügt — auch, mit welchen *Intentionen* er sich an den Hörer oder Leser wendet ¹⁴⁷.

Die Erwägungen des vorausgegangenen Kapitels brachten uns zu einem im Grunde negativen Ergebnis: nämlich daß Hesiod von der homerischen Art zu dichten weitgehend unabhängig ist, ihr gegenüber ein

¹⁴⁷ Denn ob er lediglich unterhaltend und erbauend wirken wollte, wie man es dem homerischen Dichter wohl zu Recht nachsagt (vgl. u. a. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, S. 11 ff., 29 und passim), muß als fraglich bezeichnet werden; ohne Hesiods Absichten einstweilen im einzelnen bestimmen zu können, muß dennoch gesagt werden, daß, was auch immer er mit seiner Dichtung zu erreichen suchte, dies mit einer für das Epos ungewöhnlichen Nachdrücklichkeit und Eindringlichkeit geschieht, mit einem Eifer des Überzeugen-Wollens, für den die Bezeichnung ‚prophetisch‘ sicherlich nicht ganz unzutreffend ist.

hohes Maß an Eigenständigkeit behauptet; worin diese nun im einzelnen besteht, dafür gab es nur einige wenige Indizien, die es nicht erlaubten, weitere — positive — Schlüsse zu ziehen: was genau ist Gegenstand hesiodischen Dichtens und Denkens, welcher Formen bedient er sich, was sind seine dichterischen Absichten? Von der Beantwortung dieser Fragen wird später die Einschätzung der dichterischen und gedanklichen Einheit der Werke und Tage abhängen, dann nämlich, wenn die genannten drei Faktoren (Inhalt, Form, Absicht) auf ihr einheitliches Zusammenwirken hin zu prüfen sein werden.

Zugang zu diesem Fragenkomplex suchen wir, wie schon mehrfach betont, indem wir das Hauptaugenmerk zunächst auf das ‚Wie‘ hesiodischen Dichtens lenken, d. h. die Formen von Hesiods individuellem Denken, seinen persönlichen Stil in Betracht ziehen.

Hierbei ist Hesiods besondere Situation zu bedenken: er durchbricht, wie wir sahen, die Schranken der Konvention, die traditionellen Formen vermochten offensichtlich das, was er zum Ausdruck bringen wollte, nicht mehr zu tragen. Mit der Befreiung vom Überkommenen schafft Hesiod sich zunächst also die *Möglichkeit*, dichterisches Neuland zu betreten, neue Inhalte zu fassen; und wo er faktisch Neues bietet, d. h. den Rahmen dessen, was bislang als Inhalt epischer Dichtung gelten konnte, erweitert, ergibt sich für ihn die *Notwendigkeit*, entsprechend neue Ausdrucksformen heranzubilden. Zwei für Hesiod typische Richtungen inhaltlicher Erweiterung zeichneten sich oben bereits ab¹⁴⁸: seine mehr realistische Art, die auch oder gerade das Alltägliche einer dichterischen Behandlung für würdig erachtet, und andererseits seine deutliche Neigung zu gedanklichem Ausdruck. Im ersten Fall handelt es sich um Dinge, die im sparsam stilisierenden Epos bislang kaum berücksichtigt worden waren, die Hesiod jedoch nicht eigentlich neu findet, sondern die er lediglich als erster literaturfähig macht; auch die entsprechenden Ausdrucksformen braucht er nicht neu zu schaffen, vielmehr kann er auf volkstümliche Formen der Rede zurückgreifen; Rätselrede, Sprichwortreihen, auch die sogenannten ‚umschreibenden Synthesen‘¹⁴⁹ sind von dieser Art. Anders verhält es sich im zweiten Fall: hier geht es um Dinge, von denen wir wohl annehmen dürfen, daß sie vom alten Epos nicht

¹⁴⁸ Vgl. S. 33 ff.

¹⁴⁹ Vgl. S. 33/34, 2; auch das gesamte technische Vokabular (für die Dinge der Landwirtschaft und dergl.) war natürlich vorgegeben.

nur bloß ausgespart wurden, sondern daß Hesiod überhaupt der erste ist, der sich um ein Erfassen spezifisch gedanklicher Inhalte bemüht. Um die hier angemessenen Ausdrucksformen zu finden, kann er also nicht auf Vorgegebenes zurückgreifen, muß er vielmehr die rechten Mittel von sich aus erst ausbilden. Auf diese Mittel wollen wir unser Hauptaugenmerk richten; d. h. nicht eigentlich von Kunstmitteln soll hier die Rede sein, interessant sind sie uns vielmehr als Denkformen.

Die Frage nach den Formen von Hesiods individuellem Denken ist folgendermaßen aufzuteilen: was sind die Mittel, mit deren Hilfe er gedanklichen Gehalt wortmäßig fixiert oder auch — dies sei mit aller gebotenen Vorsicht gesagt — die für sein Denken erforderlichen ‚Begriffe‘ sich schafft und ihnen die gewünschte Prägnanz verleiht? Sodann: mit welchen Mitteln gelingt es Hesiod, den Fortgang der Rede und damit des Gedankens zu steuern, Gedankenverbindungen und ‚Ideenzusammenhänge‘ herzustellen und ihnen zu deutlichem Ausdruck zu verhelfen? Beiden Anforderungen gegenüber (= gedankliche Fixierung im Begriff + Progreß im Gedanklichen) befindet sich Hesiod in einer außergewöhnlich schwierigen Situation, kann er von keiner Seite Hilfe erwarten: die für das Epos charakteristischen gültigen Prägungen — sei es die Formel oder die spezifisch adelig-heroische Begriffswelt vor allem der Ilias ¹⁵⁰ — will er ja gerade überwinden, mit der Konsequenz, neue Prägungen finden oder aber überkommene mit neuem Inhalt füllen zu müssen ¹⁵¹. Auch im anderen Fall, wenn es gilt, den Fortgang der Rede bzw. des Gedankens zu bestimmen, ist Hesiod ganz auf sich selbst angewiesen; denn das Epos folgte einem objektiven äußeren Geschehensablauf, Hesiod findet dagegen keinen Halt an einer konkreten Handlung, er schafft sich seine ‚Handlung‘ sozusagen erst und muß somit auch selbst für deren Fortgang sorgen ¹⁵².

Um hier die entsprechenden Ausdrucksformen heranzubilden, ist Hesiod in dem Maß, wie er die vorgeformten Bauelemente des alten Epos — so

¹⁵⁰ Wo die meisten Begriffe in ihrem Inhalt ziemlich ungreifbar bleiben; vgl. Sell-schopp, S. 88/89.

¹⁵¹ Nebenbei: wenn Homer, um etwa bestimmten seelischen Regungen Dichte und Farbe zu verleihen, zum Gleichnis griff, muß andererseits Hesiod auch hier, so wenn es ihm darum geht, Gedankliches prägnant im Begriff zu festigen, sich nach anderen Mitteln als dem Gleichnis umsehen; vgl. auch oben S. 36 ff.

¹⁵² Diese Feststellung gilt vornehmlich für den ersten mehr ‚spekulativen‘ Teil der Werke und Tage, während der zweite, die ‚eigentlichen Erga‘, ja durch den äußeren Ablauf des Kalenderjahres bestimmt ist.

die epische Formel — als unzureichend empfindet, offenbar wie kaum ein anderer Dichter vor ihm auf die einzelnen Grundelemente der Sprache selbst, d. h. in erster Linie auf das einzelne Wort als Bedeutungsträger und zugleich als Initiator der Gedankenentwicklung angewiesen¹⁵³. Damit stellt er seine Dichtung auf das verhältnismäßig unsichere Fundament einer seinerzeit noch wenig ausgebildeten, begrifflich oder gar terminologisch in keiner Weise gefestigten Sprache. So ist es nicht verwunderlich, wenn man beobachtet, wie energisch und mit welch vielfältigen Mitteln Hesiod sich bereits um einzelne Worte bemüht. Diesen Mitteln, mit deren Hilfe er einerseits bestimmte Worte mit gedanklichem Gehalt zu erfüllen (kurz: Begriffe zu bilden) und zum anderen Gedankenverbindungen zu schaffen versucht, wollen wir uns nunmehr zuwenden. Ziel ist die Auffindung bestimmter von Hesiod verwendeter Denkformen, die, wie sich zeigen wird, ihren Ursprung bereits in einer eigentümlichen für den Dichter offenbar besonders charakteristischen Behandlung des einzelnen Wortes haben. — Wenn wir im übrigen diese Behandlung des Einzelwortes im hesiodischen Werk einmal als im Dienste der Begriffsbildung stehend bezeichnen und zum anderen seine Bedeutung als Mittel des Gedankenfortschritts unterstreichen und so das zweite aus dem ersten — scheinbar — hervorgehen lassen, so muß dennoch gesagt werden, daß eine solcher Art eingleisig gesehene Entwicklung nur künstlich konstruiert ist; in Wirklichkeit geht beides Hand in Hand: es wird sich in einigen Fällen zeigen lassen, daß ein einmal gebildeter Begriff die Handlung bzw. den Gedanken vorantreibt — desgleichen der umgekehrte Fall, daß erst im Verlauf einer Gedankenfolge ein bestimmtes Wort Inhalt gewinnt, allmählich zum Begriff wird. Was jeweils vorliegt, wird von Fall zu Fall entschieden werden müssen.

1. DAS WORT ALS BEDEUTUNGSTRÄGER (BEGRIFF) UND ALS INITIATOR DER GEDANKENENTWICKLUNG

Die verschiedenen Mittel, mit deren Hilfe Hesiod dem einzelnen Wort Inhalt zu verleihen und zugleich ein Fortschreiten der Gedanken zu be-

¹⁵³ „Hesiod, der sich eben von der Formel befreit, klammert sich an das Wort, so daß das Wort Einheit und Fortgang der Rede bestimmt“ (Sellschopp, S. 107, Anm. 165). Allerdings sollte man sich hier nicht zu dem Umkehrschluß verleiten lassen, im Epos komme der Formel die gleiche Bedeutung zu wie in späterer Dichtung dem einzelnen Wort; vgl. Lesky, Lit.-Geschichte, S. 62.

wirken bestrebt ist, sollen im folgenden übersichtlich dargelegt werden. Es ist nun nicht so, daß diese Mittel von Hesiod sämtlich erst erfunden worden wären; auch Homer kennt Etymologien, Anaphern und — wenn sie auch höchst selten vorkommen — Antithesenbildungen. Er setzt sie jedoch anders ein. So haben wir, was Hesiod betrifft, darauf zu achten, mit welchen Intentionen er die verschiedenen Mittel verwendet; auch der Grad der Häufigkeit ist mit zu berücksichtigen. Es wird sich zeigen, daß Hesiod mit größter Sorgfalt und unter intensiver und zielgerichteter Nutzung aller vorhandenen Mittel diese seinen eigenen Zwecken dienstbar macht — und dies in so auffälliger Weise, daß man bei bestimmten besonders wichtigen Begriffen, Zentralbegriffen der *Erga* wie etwa αἰδώς, geradezu von offenbar ganz bewußt angestrebter Kumulation solcher Mittel sprechen kann.

a) *Gebrauch abstrakter Worte:*

Besonders deutlich wird Hesiods Neigung, Gedankliches im Wort zu ergreifen, begrifflich zu erfassen, in der Verwendung abstrakter Worte; in der *Theogonie*, insbesondere jedoch in den *Werken und Tagen* sind sie reicher vertreten als in sonstiger epischer Dichtung¹⁵⁴.

Diese Tatsache ist nach dem, was im vorausgegangenen Kapitel zur Sprache kam, keineswegs mehr überraschend; hatte es sich doch gezeigt, daß Hesiods Weltbild dem homerischen gegenüber sich zu differenzieren begann; anhand einer Reihe von Hesiod neu zusammengestellter Wortverbindungen (Nomen + Epitheton) zeichnete sich eine Trennung der verschiedenen Bereiche ab¹⁵⁵: Göttliches und Menschliches¹⁵⁶, Schönes und Förderliches¹⁵⁷, persönlich Wirkendes und gegenständlich Vorhandenes¹⁵⁸ traten deutlicher auseinander. Gerade diese letzte Unterscheidung ist bedeutsam: die Tatsache, „... daß für Hesiod nicht mehr jeder Gegenstand selbstverständlich die Möglichkeit in sich hat, als belebt gedacht zu werden, selbst ein Wollen und Streben zu haben“¹⁵⁹, leitet hinüber zu einer mehr sachlich-neutralen Betrachtung der Gegenstandswelt;

¹⁵⁴ Vgl. Sellschopp, S. 88 ff., F. Krafft, S. 59 ff., 72.

¹⁵⁵ Vgl. oben S. 28–32.

¹⁵⁶ Vgl. Anm. 102.

¹⁵⁷ Vgl. oben S. 30, 5.

¹⁵⁸ Vgl. Anm. 102.

¹⁵⁹ Sellschopp, S. 89.

jedenfalls ist Versachlichung eine erste notwendige Voraussetzung für ein von der jeweiligen konkreten Erscheinung abstrahierendes Denken¹⁶⁰.

Wir wenden uns den Abstrakta zu. Daß sie vor allem in den Erga zahlreicher sind als in sonstiger epischer Dichtung, ist Indiz für ein relatives Mehr an Abstraktion bei Hesiod. Diese Tatsache sollte allerdings nicht überbewertet werden; denn immerhin könnte es ja am Stoff der Werke und Tage liegen, der von sich aus ein sachlicheres und abstrakteres Formulieren beinahe unumgänglich macht. Ein bloß statistisches Abzählen aller nach Art ihrer Bildung als Abstrakta kenntlichen Worte, so der auf -σύνη, -εῖη und -ῖη endenden, dürfte also darüber nur geringen Aufschluß vermitteln, ob Hesiods Abstraktionsvermögen und damit die Möglichkeit, zu ausgesprochenen Begriffen zu kommen, grundsätzlich höher zu veranschlagen ist als im Werk Homers¹⁶¹; beispielsweise sind im Zusammenhang unserer Betrachtung die Worte auf -σύνη (z. B. ἰδυοσύνη, Theog. 377, ἀδροσύνη, Erga 473 u. a.) von nur sekundärer Bedeutung: „In den meisten Fällen handelt es sich bei den Wörtern auf -σύνη bei Homer und Hesiod um Augenblicksbildungen“¹⁶², d. h. solche Bildungen, die – häufig nur ein einziges Mal – in einem ganz bestimmten konkreten Zusammenhang begegnen und die sich außerhalb des Epos selten oder gar nicht durchgesetzt haben¹⁶³; mehr der Form nach Abstraktbildungen als wirkliche Abstrakta (d. h. ohne eigentliche Neigung, den allgemeinen Begriff einer Sache hervorzuheben), fehlt ihnen ein im Rahmen der Begriffsbildung wesentliches Moment: sie erfüllen in keiner Weise die Forderung durchgängiger Konstanz¹⁶⁴.

Nicht so sehr die größere Fülle abstrakter Worte soll hier also den Ausschlag geben für die Beurteilung hesiodischen Abstraktionsvermögens, vielmehr ist darauf zu achten, welche Abstraktionsstufe bei Hesiod erreicht wird und wie weit er Homer in dieser Hinsicht möglicherweise übertrifft; dies läßt sich naturgemäß nur an einem gewissen Ausschnitt

¹⁶⁰ Hesiods ‚Realismus‘ wies ebenfalls im Ansatz in die Richtung zunehmender Abstraktionsfähigkeit; vgl. z. B. oben S. 33/34, wo mittels der sogenannten ‚umschreibenden Synthese‘ eine besonders hervorstechende Eigenschaft vom Gesamt der Erscheinung abgelöst wurde und dann für das Ganze eintreten konnte.

¹⁶¹ Umfangreiche Materialzusammenstellung bei F. Krafft, S. 60 ff., wo gleichzeitig mitberücksichtigt wird, ob und wie weit derartige Abstraktbildungen fortgelebt haben.

¹⁶² F. Krafft, S. 61.

¹⁶³ Ausnahme: die Worte auf -φροσύνη, vgl. Krafft, ebd.

¹⁶⁴ Dies gilt im übrigen auch für eine große Anzahl der Worte auf -εῖη und -ῖη, vgl. Krafft, S. 63 ff.

der bei ihm gebräuchlichen (mit Homer gemeinsamen) Abstrakta feststellen, vornehmlich jedoch an den ‚Zentralbegriffen‘ der Erga, denen Hesiod eine besonders sorgfältige Behandlung zuteil werden läßt.

Woran läßt sich ermessen, ob eine und dieselbe sowohl bei Homer als bei Hesiod gebräuchliche Abstraktbildung in einen Fall ‚abstrakter‘ ist, d. h. auf einer höheren Stufe des Abstraktionsvermögens steht als im anderen Fall? Dieses müßte sich normalerweise durch Interpretation und Vergleich der jeweiligen Textzusammenhänge ermitteln lassen, wobei auf charakteristische Bedeutungsverschiebungen in Richtung zunehmender Abstraktion zu achten wäre. Da es hier jedoch in vielen Fällen um feinste Nuancen inhaltlicher Verschiebung (von Homer zu Hesiod) geht, die häufig schwer zu fassen sind und von den verschiedenen Interpreten nicht immer einhellig beurteilt werden, soll versucht werden, nach Möglichkeit auch äußerlich erkennbare Anzeichen eines gesteigerten Abstraktionsvermögens (als Grundlage zur Ermittlung inhaltlicher Verschiebungen) herauszustellen. Die folgende Aufstellung im übrigen beliebig ausgewählter Abstrakta soll hier die nötige Klarheit schaffen.

ἀεργία (Erga 311): (a) Bei Hesiod ein ausgesprochener Unwert-Begriff, d. h. hier wird erstmalig der ‚wertende Aspekt der Faulheit‘ deutlich herausgestellt, den Homer noch nicht mit diesem Wort verbindet (dazu siehe: Od. 24, 243 ff.). (b) Hesiod stellt ἀεργία *antithetisch* mit ἔργον zusammen, was dem Odyssee-Dichter wohl auch vorschwebt, aber doch ungesagt bleibt. (c) Bei Hesiod findet sich ἀεργία innerhalb einer *Gnome* ¹⁶⁵.

αἰδώς (Theog. 92, Erga 192, 200, 317 — 19, 324): Dies eines der Worte, auf die Hesiod ganz besondere Sorgfalt verwendet ¹⁶⁶. Bei Homer jeweils nur in konkreter Situation gebraucht, gebunden an den Stand, den Besitz usw. dessen, der αἰδώς hat, schließlich auch ein Wort von durchweg positivem Inhalt ¹⁶⁷. Hesiod entbindet die αἰδώς aus der konkreten Situation, sie gilt ihm auch nicht mehr als die Tugend eines bestimmten Standes, und vor allem verliert sich in den Erga die eindeutig positive Bestimmtheit dieses Begriffes. (a) Dadurch wird es möglich bzw. sogar notwendig, entsprechende Modifikationen durch *Adjektivierung* zu be-

¹⁶⁵ Vgl. F. Krafft, S. 65 ff.

¹⁶⁶ Ausführliche Behandlung dieses Wortes bei Carl Eduard von Erffa, ΑΙΑΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit.

¹⁶⁷ Vgl. Sellschopp, S. 97 ff., von Erffa, S. 51 f., F. Krafft, S. 74 f.

werkstelligen (Erga 317: αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθή ...¹⁶⁸). (b) Erst die Lösung aus der konkreten Situation ermöglicht die *Personifizierung* dieses ‚Allgemeinbegriffs‘ (Erga 200, mit Νέμεσις zusammen). (c) Schließlich findet αἰδώς sich bei Hesiod in *gnomischem* Zusammenhang (Erga 317 bis 319). (d) Weitere recht auffällige ‚Manipulationen‘, denen dieses Wort bei Hesiod ausgesetzt ist, sollen weiter unten behandelt werden unter den Titeln ‚Anapher‘, ‚Antithese gleichstämmiger Worte‘, ‚Antithese verschiedenstämmiger Worte‘ und ‚Begriffsspaltung‘.

ἀτασθαλίη (Theog. 209, 516, Erga 261): Bei Homer nur im Plural gebraucht; Hesiod hat demgegenüber an beiden Theogoniestellen den *Singular*; Erga 261 Plural: ἀτασθαλίας βασιλέων, d. h. es geht hier (jedoch ganz allgemein) um den Frevel mehrerer Personen¹⁶⁹.

ἐλπίς (Erga 96, 498, 500): Für ἐλπίς gilt weitgehend, was auch über αἰδώς zu sagen war; von Hesiod ist diese Parallelität beider Begriffe offensichtlich beabsichtigt, was durch den Gleichklang der Verse 317 und 500 bewiesen wird. Er hat das ambivalente Wesen der Hoffnung erfahren; so kann bzw. muß er, was er zum Ausdruck bringen will, erstmalig durch (a) *Adjektivierung* verdeutlichen (Erga 498: κενεή; Erga 500: οὐκ ἀγαθή¹⁷⁰). (b) In *gnomischem* Zusammenhang findet sich ἐλπίς Erga 500. (c) *Personifiziert* Erga 96.

ἥθος (Theog. 66, Erga 67, 78, 137, 167, 222, 525, 699): Ein Wort, das bei Homer nur dreimal begegnet (Il. 6, 511 = 15, 268 und Od. 14, 411), stets im Plural und in der Bedeutung ‚(gewohnte) Weideplätze‘, ‚Stall‘. Hesiod führt es an acht Stellen, vier davon haben die bei Homer gebräuchliche Bedeutung (Erga 137, 167, 222, 525). An den übrigen vier Stellen erstmalig (a) *adjektivische Erweiterung*: κεδνός (Theog. 66¹⁷¹, Erga 699); beide Verse haben ἥθος im Plural, jedoch bereits mehr in der späteren Bedeutung ‚Gewohnheit‘, ‚Sitte‘, die sich an den beiden Stellen Erga 67, 78 dann ganz durchgesetzt hat; neben der adjektivischen Erweiterung durch ἐπικλοπον fällt hier besonders auf, (b) daß ἥθος sich erstmalig im *Singular* findet¹⁷².

¹⁶⁸ Daß an vergleichbarer Stelle (Od. 17, 347) das οὐκ ἀγαθή noch nicht auf αἰδώς bezogen, sondern prädikativ zu fassen ist (in dem Sinn: ‚es sei nicht vorteilhaft, daß αἰδώς einem bedürftigen Mann zur Seite stehe‘), d. h. daß der positive Inhalt der αἰδώς hier noch nicht angetastet ist, macht F. Krafft (S. 75) wahrscheinlich.

¹⁶⁹ Vgl. F. Krafft, S. 68.

¹⁷⁰ Vgl. oben Anm. 104, Sellschopp, S. 27, 5, F. Krafft, S. 81 f.

¹⁷¹ Die Echtheit dieses Verses ist allerdings umstritten (Wilamowitz, Mazon u. a.).

¹⁷² Vgl. oben Anm. 104, Sellschopp, S. 26, 4/27.

ναυτιλίη (Erga 618, 642, 649): Bei Hesiod schon mehr ‚Seereise‘, ‚Seefahrt an sich‘ (Homer Od. 8, 252 f. sieht hier mehr die Fähigkeit oder Fertigkeit — σοφίη bzw. ἀρετή — des ‚Fahrens zur See‘, wo Hesiod (Erga 649) schon ναυτιλίας σεσοφισμένος sagen muß¹⁷³. *Adjektivische Erweiterung* (zugleich Betonung eines *wertenden* Aspekts) Erga 618: ναυτιλίας δυσπεμφέλου.

πενίη (Theog. 593, Erga 497, 638, 717): Hesiod versteht dieses Wort zum erstenmal mit *Adjektiv*: οὐλομένη (Theog. 593, Erga 717), κακή (Erga 638¹⁷⁴).

φειδώ (Erga 369): Bei Hesiod erstmalig *adjektivische Erweiterung*: δειλή¹⁷⁵.

Die Beispiele ließen sich beträchtlich vermehren — allerdings ohne daß sich über das hier Festzustellende hinaus neue Gesichtspunkte ergeben würden; fragten wir zuvor nach den auch äußerlich erkennbaren Merkmalen eines gesteigerten Abstraktionsvermögens bei Hesiod, so sind es, wie sich nunmehr an den Beispielen ablesen läßt, die folgenden vier Aspekte. (1) Adjektivische Erweiterung eines Abstraktums: dies ein ‚Merkmal bewußter Differenzierung‘¹⁷⁶, d. h. wenn Hesiod bestrebt ist, ein bestimmtes Abstraktum durch Zusatz zu differenzieren (zu betonen, zu verdeutlichen, auch: eine Wertung zu geben), so setzt dieses das Vorhandensein des ‚Allgemeinbegriffs‘ bereits voraus; umgekehrt dürfen wir schließen, daß, wenn adjektivische Erweiterung von Abstrakta im homerischen Werk selten begegnet¹⁷⁷, hier das Abstraktionsvermögen weniger weit fortgeschritten ist, die der Form nach abstrakten Worte also noch in mehr konkreter Weise gefaßt werden bzw. ihre Bedeutung immer wieder neu aus der jeweiligen konkreten Situation schöpfen. (2) Tendenz von pluralischer zu singularischer Verwendung bei Abstrakta: diese ist zu werten als eine Hinwendung zum Allgemeinbegriff, weg von den — im Plural bezeichneten — je und je konkreten Einzelfällen¹⁷⁸. (3) Verwendung von

¹⁷³ Vgl. F. Krafft, S. 70 f.

¹⁷⁴ Vgl. F. Krafft, S. 73.

¹⁷⁵ Vgl. Sellschopp, S. 26 f. — Die Begriffe βουλή, γῆρας, θυμός und φιλότης (= erstmalig erweitert durch ἐνηής) waren (S. 30, 4b mit Anm. 100 und S. 30/31) bereits zur Sprache gekommen. Wichtige Begriffe wie δίκη (↔ βίη, ὕβρις), ἔρις (ἀγαθή ↔ μακή), ἔργον (↔ ἀεργία) sollen im nachfolgenden Abschnitt (S. 64 ff.) genauer betrachtet werden.

¹⁷⁶ F. Krafft, S. 73.

¹⁷⁷ Beispiele bei F. Krafft, S. 72 f.

¹⁷⁸ Vgl. F. Krafft, S. 72, Sellschopp, S. 100; für die Begriffe θέμις und δίκη zuerst festgestellt von Victor Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, S. 6 und passim.

Abstrakta in gnomischem Zusammenhang: auch dies hat als ein Indiz gesteigerten Abstraktionsvermögens zu gelten; denn als Subjekt einer allgemeinen Sentenz ist ein solches Abstraktum gänzlich unabhängig geworden von den Bedingungen einer konkreten Situation, d. h. die Möglichkeit, ein Abstraktum in gnomischem Zusammenhang zu verwenden, setzt für Hesiod (oder aber für die Zeit Hesiods) einen inhaltlich einigermaßen gefestigten Allgemeinbegriff bereits voraus. (4) Personifikation abstrakter Worte: auch hier gilt das zuletzt Gesagte, d. h. Loslösung aus konkreter Situation ist offensichtlich, ein Allgemeinbegriff ist noch vor der Personifikation anzusetzen ¹⁷⁹.

Der Vergleich einiger abstrakter Worte, die Homer und Hesiod gemeinsam haben, läßt also den Schluß zu, daß Hesiods Dichtung tatsächlich eine höhere Abstraktionsstufe widerspiegelt; nicht daß es bei Homer nicht auch singularisch verwendete Abstrakta oder adjektivische Erweiterung abstrakter Worte gäbe (z. B. βουλή ἐσθλή, γῆρας λυγρόν), nicht daß bei ihm nicht auch Abstrakta personifiziert erschienen, auffallend ist dennoch für Hesiod, welche Sorgfalt er durch intensive und zielgerichtete Nutzung solcher Mittel auf das je und je einzelne Abstraktum verwendet ¹⁸⁰, um es aus jedem konkreten Zusammenhang herauszulösen und gleichzeitig frei verfügbar zu machen, d. h. einerseits ein Höchstmaß an Verallgemeinerung zu bewerkstelligen, zum anderen jedoch jede beliebige erwünschte Differenzierung (Konkretisierung) durch einfache Hinzufügung eines Adjektivs zum allgemeinen situationsunabhängigen Grundwort möglich zu machen.

So ist Hesiod in weit höherem Maße, als Homer es vermochte, in der Lage, verschiedene Bereiche menschlichen Daseins, indem er sich einen Begriff von ihnen zu schaffen versucht, gedanklich zu durchdringen; ein Bereich scheint sich bei ihm überhaupt erst eigentlich zu konstituieren: nämlich — vielleicht etwas zu allgemein gesagt — der Bereich der menschlichen Natur, die er in ihren Neigungen und mehr noch in ihrer Gefährdetheit als solche zu begreifen sucht. Erst Hesiod beginnt zu ahnen, was ‚Charakter‘ ist, um gleichzeitig auch einen ‚fragwürdigen Charakter‘

¹⁷⁹ Eine Reihe von Begriffen, die bei Hesiod zu Eigennamen werden, findet sich bei F. Krafft, S. 63 (darunter z. B. Εὐνομία, Theog. 902, Δυσνομία, Theog. 230 u. a.).

¹⁸⁰ Weitere Anzeichen für ein gesteigertes Maß an Abstraktionsfähigkeit bei Hesiod sind alle Arten auffälliger Antithesenbildungen, auf die am Beispiel der Worte ἀεργία und αἰδώς nur kurz hingewiesen wurde; wegen ihrer besonderen Bedeutung für die spezifisch inhaltliche Seite der Begriffsbildung (und der Gedankenentwicklung) ist für die Behandlung dieser Phänomene ein eigener Abschnitt vorgesehen, unten S. 64 ff.

(ἐπικλοπον ἦθος) beurteilen zu können; er hat sich überlegt, was ἐλπίς und αἰδώς ‚an sich‘ (und nicht nur in der jeweiligen Situation) sind; so kann er warnend gegen die Neigung, einer leeren Hoffnung anzuhängen oder einer falschen αἰδώς zu folgen, zu Felde ziehen, ebenso gegen den typischen Unwert-Begriff der ἀεργίη an sich als einer ständigen (nicht nur in einer bestimmten Situation anzutreffenden) besonders gefährlichen Neigung der menschlichen Natur. Dieser Bereich hesiodischen Nachdenkens und zugleich die Art, wie er ihn gedanklich durchdringt, zeigen den Abstand vom homerischen Werk besonders deutlich.

Erst nach diesem Vergleich des unterschiedlichen Gebrauchs abstrakter Worte bei Homer und Hesiod erscheint es lohnend, kurz auch auf eine Anzahl bei Hesiod neu vorkommender Abstrakta einzugehen; denn da Hesiods höheres Abstraktionsvermögen nun einmal feststeht, dürfen wir dieses auch dort voraussetzen, wo eine fortschreitende Entwicklungslinie von Homer zu Hesiod nicht zu verfolgen ist und dementsprechend auch die oben aus der Vergleichung gewonnenen Kriterien für ein gesteigertes Abstraktionsvermögen kaum anwendbar sind. So soll hier lediglich darauf geachtet werden, in welchen Bereichen Hesiod neue Abstrakta bildet bzw. erstmalig in ein Werk der Dichtung einführt. Die nachfolgenden 24 Abstrakta sind wiederum beliebig ausgewählt ¹⁸¹:

ἀδορσύνη	(Erga 473)
ἀνολβίη	(↔ ὄλβος, Erga 319)
d ἀπιστίη	(↔ πίστις, Erga 372, beide pluralisch)
t βουκολίη	(Theog. 445, plur.; wieder aufgenommen im hom. Hymnos auf Hermes, 498)
d δυσφορσύνη	(Theog. 528, plur.)
t ἐμπορίη	(Erga 646)
ἔνοσις	(Theog. 706; mit adj. Erweiterung Theog. 681, 849)
ἐπιθήκη	(Erga 380, gegen μελέτη gesetzt)
t ἐπισπορίη	(Erga 446)
t ἔργμα	(Theog. 823; Erga 801, allerdings in den ‚Tagen‘)
n εὐθημοσύνη	(↔ κακοθημοσύνη, Erga 471/72)

¹⁸¹ Zu einigen der hier aufgezählten Worte vgl. auch F. Krafft, S. 60 ff. und 64; ferner: Walter Porzig, Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen, ungefähr ab S. 180 passim. — Um nicht auf Prioritätsprobleme eingehen zu müssen (siehe Anm. 79), werden diejenigen Worte, die der Odyssee und dem Werk Hesiods gemeinsam sind, hier nicht berücksichtigt, solche also, die möglicherweise erst nach Hesiod in jüngere Odysseeteile Eingang gefunden haben k ö n n e n.

d	ἰδμοσύνη	(Theog. 377, plur. + adj.)
n	κακοθημοσύνη	(cf. εὐθημοσύνη)
d	ληημοσύνη	(←→ Μνημοσύνη, Theog. 54/5)
	μεῖδιμα	(Theog. 205, plur.)
d	μελέτη	(Erga 380, cf. ἐπιθήκη; Erga 412, 457)
n	νόμος	(Theog. 66, 417; Erga 276, 388; danach wieder im hom. Hymnos auf Apollon, 20: νόμοι ᾠδῆς, die ‚Weise‘ des Gesangs)
	δαρισμός	(Erga 789, allerdings in den ‚Tagen‘, plur. + adj.; hom. = δαριστύς)
n	παραιβασία	(Theog. 220, plur.)
d	πίστις	(cf. ἀπιστίη)
t	σκάφος	(Erga 572)
d	φραδμοσύνη	(Theog. 626, 884, 891; Erga 245, plur.; jedoch formelhaft gebraucht; danach wieder im hom. Hymnos auf Apollon, 99)
	χάσμα	(Theog. 740, adj.)
t	χοῦμα	(Erga 320, 344, 402, 407, 605, 684)

Mit Sicherheit kann man von den hier aufgeführten Worten natürlich nicht behaupten, daß Hesiod sie sämtlich von Grund auf neu gebildet hätte; jedoch gibt es Stufen höherer bzw. geringerer Wahrscheinlichkeit. So dürften die mit dem Buchstaben t bezeichneten Abstrakta mit ziemlicher Sicherheit dem allgemeinen Sprachgebrauch der Zeit Hesiods entstammen: hier handelt es sich um Termini meist aus dem Bereich der Landwirtschaft und des Handels (abgesehen von den ganz allgemeinen Ausdrücken ἔργμα und χοῦμα); zwei von ihnen gehen direkt auf bestimmte festumrissene Tätigkeiten des Bauern (‚Nachsaat‘, ‚Behacken der Weinstöcke‘), zu denen ἄμητος, ἄροτος sowie σπέρμα eigentlich noch hinzugerechnet werden müßten; Homer kennt sie zwar, gebraucht sie jedoch anders ¹⁸².

Ein anderes Bild zeigt die Gruppe der mit dem Buchstaben n versehenen Abstrakta (= Ausdrücke, die eine Norm bezeichnen bzw. etwas gegen die Norm Gerichtetes): wohl ist νόμος höchstwahrscheinlich nicht erst von Hesiod gebildet worden, denn bei Homer gibt es, obgleich er die-

¹⁸² ἄμητος, Il. 19, 223, übertragen vom Kampf gesagt; ἄροτος, Od. 9, 122, ist Ackerland; Od. 5, 490: σπέρμα πυρός, gemeint ist damit die Glut unter der Asche; vgl. Porzig, S. 190, 265.

ses Wort nicht führt, einige Namensformen, die die Kenntnis dieses Abstraktums voraussetzen¹⁸³; demgegenüber besteht jedoch aufgrund der auffälligen Antithese eine hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Bildungen εὐθημοσύνη und κακοθημοσύνη von Hesiod selbst stammen, während παραβασίη, obwohl recht gut zur hesiodischen Diktion passend, ungewiß bleibt.

Die mit d versehenen Abstrakta entstammen dem Bereich des Denkens oder des Wissens (einschließlich des Gegenteils), sie bezeichnen im weiteren Sinn bestimmte ‚geistige Regungen‘¹⁸⁴: πίστις, ἀπιστίη und das gegen Μνημοσύνη gesetzte Abstraktum λημοσύνη sind angesichts der Antithesenbildung Hesiod sehr wohl zuzutrauen. Auffallend ist, daß die meisten der in dieser Gruppe aufgeführten Worte auf -σύνη enden. Aufgrund der Einheitlichkeit dieser Bildungen innerhalb eines bestimmten Bereichs neige ich dazu, sie als Neubildungen Hesiods anzusehen, wenngleich ein schlüssiger Beweis hier nicht zu erbringen ist.

Es ist also als für Hesiod bezeichnend festzustellen, daß, wo Neubildungen durch ihn selbst noch am ehesten wahrscheinlich sind, diese sich – im weitesten Sinne – auf Gedankliches beziehen.

b) Antithese gleichstämmiger Worte:

Hierunter fallen die folgenden antithetischen Verbindungen:

- | | | |
|----------------|---|----------------------------|
| (1) αἰδώς | ↔ | ἀναιδείη (Erga 324) |
| (2) ἔργον | ↔ | ἀεργίη (Erga 311) |
| (3) εὐθημοσύνη | ↔ | κακοθημοσύνη (Erga 471 f.) |
| (4) ὄλβος | ↔ | ἀνολβίη (Erga 319) |
| (5) πίστις | ↔ | ἀπιστίη (Erga 372) |

Die folgenden drei Entgegensetzungen stehen nicht in direktem Zusammenhang, d. h. ihnen fehlt die Unmittelbarkeit bzw. Prägnanz bewußter antithetischer Gegenüberstellung; sie seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt:

- | | | |
|--|---|-------------------------|
| (6) Εὐνομίη (Theog. 902) | ↔ | Δυσνομίη (Theog. 230) |
| (7) μηχανή (Theog. 146) | ↔ | ἀμηχανίη (Erga 496) |
| (8) τραδοσύνη (Theog. 626, 884, 891; Erga 245) | ↔ | ἀτραδίη (Erga 134, 330) |

¹⁸³ Z. B. Ἔννομος, Il. 2, 858; 17, 218; 11, 422; Ἀμφίννομος, Od. 16, 394; 22, 89; vgl. Porzig, S. 259.

¹⁸⁴ μελέτη geht allerdings schon von der Bedeutung ‚Sorge‘ in ‚Sorgewaltung‘ über, d. h. in den Bereich des Handelns.

Antithetische Ausrichtung läßt sich auch an einer Reihe (gleichstämmiger) Adjektive beobachten; allerdings ist ihre Bedeutung vielfach wohl nicht mehr als poetisch-technischer Natur, d. h. sie gelten uns mehr als Kunstmittel (siehe z. B. die Antithesen im Proöm der Werke und Tage) denn als Formen spezifisch gedanklichen Ausdrucks:

- | | | | |
|-----|------------|---|--|
| (1) | ἰθυδίκης | ↔ | χειροδίκης (Erga 230/189) |
| (2) | πολύξεινος | ↔ | ἄξεινος (Erga 715) |
| (3) | πρωτηρότης | ↔ | ὀψαρότης (Erga 490) |
| (4) | ῥήτός | ↔ | ἄρρητος (Erga 4) |
| (5) | φατός | ↔ | ἄφατος (Erga 3) |
| (6) | ψευδής | ↔ | ἄψευδής (Theog. 229/33), wobei ψευδής substantivisch (personifiziert) ist. |

Hier seien einstweilen lediglich die einschlägigen Beispiele zitiert; eine weiter ausholende Behandlung dieser Erscheinungen soll ob ihrer entscheidenden Wichtigkeit für den Fortgang dieser Untersuchung erst im nächsten Abschnitt erfolgen (zusammen mit weiteren unter c und d zu nennenden antithetischen Verbindungen): „Die Antithese als besonders hervorstechende Denkform der Werke und Tage“, unten S. 64 ff.

c) *Antithese verschiedenstämmiger Worte:*

Die in Frage stehenden antithetisch einander gegenüberstehenden verschiedenstämmigen Abstrakta sind:

- | | | | |
|-----|----------|---|---|
| (1) | αἰδώς | ↔ | βίη (Erga 321/24; vgl. Erga 192: αἰδώς ↔ δίκη ἐν χειροσί) |
| (2) | αἰδώς | ↔ | θάρος (Erga 319) |
| (3) | ἀρετή | ↔ | κακότης (Erga 287/89) |
| (4) | δίκη | ↔ | βίη (Erga 275) |
| (5) | δίκη | ↔ | ὑβρις (Erga 213, 214/17; vgl. 190 f.) |
| (6) | δίκη | ↔ | ὑβρις + σχέτλια ἔργα (Erga 225/38; vgl. Erga 124 = 254) |
| (7) | λημοσύνη | ↔ | Μνημοσύνη (Theog. 54 f.) |

Behandlung dieser Art von Antithesenbildung ebenfalls im nächsten Abschnitt, unten S. 64 ff.

d) Begriffsspaltung:

Diese Erscheinung läßt sich besonders deutlich an den Worten αἰδώς und ἔρις ablesen; ähnliches liegt, wenn auch weniger deutlich, ebenfalls bei den Worten ἐλπὶς und Νέμεσις vor; siehe auch hierzu unten S. 64 ff.

e) Betonte Wortwiederholung (Sonderfall: Anapher), Wortassoziation:

Wie sehr Hesiod auf das einzelne Wort als Bedeutungsträger auf der einen und als Initiator der Gedankenentwicklung auf der anderen Seite angewiesen ist, zeigt sich in besonderer Weise auch dort, wo auf verschiedene offenbar bedeutsame Worte, Schlüsselworte, durch betontes Wiederholen deutlicher Nachdruck gelegt wird¹⁸⁵. Dies geschieht recht augenfällig in der Form der Anapher, auch in Form der Responion deutet sich dergleichen an; oder aber *ein* Schlüsselwort beherrscht jeweils eine größere Partie innerhalb der beiden Gedichte, indem es in bestimmten Abständen immer wieder aufgenommen wird; und schließlich noch eine besondere Art der Wiederholung, wenn nämlich der Stamm eines wichtigen Wortes in immer neuen Abwandlungen, Zusammensetzungen hin- und herbewegt wird. Letzteres geht Erga 342 ff. (z. B. ἐγγύθι → γείτων) einher mit einer mehr assoziativen Bewegung von Wort zu Wort¹⁸⁶.

Hier einige Beispiele für die auffällige Dominanz einiger Schlüsselworte innerhalb bestimmter Passagen der beiden hesiodischen Gedichte (um die Zahlenverhältnisse deutlich zu machen, notiere ich jeweils sämtliche Stellen des einen oder anderen Gedichts; die Stellen mit der größten Dichte sind im Druck hervorgehoben).

- (1) δόλος (δόλιος, δολόω, δολοφρονέων): Theog. 160, 175, 494, **540, 547, 550, 551, 555, 560, 562**, 589, 889

¹⁸⁵ Da Sellschopp dieser Erscheinung ein eigenes Kapitel gewidmet hat („Wiederholung als Mittel der Gedankenführung und Begriffsbildung“, S. 106–122), sei hier in knapper Form nur das im Rahmen dieser Untersuchung Relevante hervorgehoben.

¹⁸⁶ In der Assoziation erblickt übrigens Verdenius (Aufbau und Absicht, S. 114 ff.) das Kompositionsprinzip der Erga, eine Ansicht, die — zumindest in solch ausschließlicher Betonung eben dieses *einen* Prinzips — m. E. unhaltbar ist; Verdenius überschätzt die Bedeutung dieser Erscheinung: mögen die einzelnen in sich geschlossenen Passagen des Gedichts auch noch so gut durch Assoziationen verklammert sein, so sind diese doch kaum mehr „... als ein äußerliches Bindemittel zwischen Blöcken, deren Reihenfolge von ganz anderen Gesichtspunkten bestimmt wird“ (Nicolai, Hesiods Erga, S. 184).

- (2) κακός (bzw. τὸ κακόν): Theog. 55, 158, 160, 165, 219, 222, 512, 527, 551, **570, 585, 595, 600, 602, 609, 612**, 770, 798, 874, 876, 900, 906

Es ist bezeichnend, daß die beiden genannten Worte in der Geschichte von Prometheus und der ersten Frau ihre relativ größte Dichte haben. Sie sind gleichsam leitmotivisch, legen bestimmten Nachdruck auf das eigentliche Thema bzw. den Inhalt dieser in sich geschlossenen Passage. Daß man solche betonte Wortwiederholung nicht gering einschätzen darf, zeigt der Vergleich mit der entsprechenden Version derselben Geschichte innerhalb der Werke und Tage: hier verfolgt Hesiod offensichtlich andere Absichten bzw. eine andere Thematik; so begegnet δόλος nur ein einziges Mal (Erga 83), wo im übrigen mit δόλος nicht die List des Prometheus, sondern Pandora selbst bezeichnet wird (während κακός bzw. κακόν weiterhin — jedoch umgedeutet! — häufig erscheint). Der in den Erga neuartige Sinn (des ersten Teils) der Geschichte läßt sich wiederum aus einer betonten Wortwiederholung erschließen, die ungefähr nach Art einer Überschrift das Thema angibt¹⁸⁷:

- (3) κρύπτειν: Erga **42, 47, 50**, 138, 386¹⁸⁸.

Wir wenden uns den Zentralbegriffen der Erga, ἔργον und δίκη, zu; wenngleich sie naturgemäß sehr häufig und über das ganze Werk verstreut vorkommen, gilt es dennoch, die Passagen mit der relativ größten Dichte ihres Vorkommens ausfindig zu machen.

- (4) ἔργον (ἐργάζομαι, ἀεργός, ἀεργία): Erga 20, 21, 28, 43, 44, 46, (64), 119, (124), (146), 151, 231, (238), (254), **299, 302, 303, 305, 306, 308, 309, 310, 311², 312², 314, 316**, (334), 382³, 393, 397, 398, 409, 412, 413 (ἀμβολιεργός), 422, 438, 440, 444, 454, 494, (521), 554, 578, 579, 623, 641, 767, 773, 779, 827¹⁸⁹,
- (5) δίκη (δίκαιος, ἄδικος, ἰθυδίκης, χειροδίκης): 9, 36, 39, 124, 158, 189, 190, 192, **213, 217², 219, 220, 221, 225, 226, 230, 239, 249, 250, 254, 256, 260, 262, 264, 269, 270, 271, 272², 275, 278, 279, 280, 283**, 334, 712.

Abgesehen von den mit Klammern versehenen Stellen begegnen ἔργον und sonstige mit der Stammsilbe ἐργ- gebildete Worte insgesamt an 47

¹⁸⁷ Vgl. im einzelnen Sellschopp, S. 114 ff.

¹⁸⁸ Über κρύπτειν βίον später Genaueres, unten S. 101 ff., S. 114 ff. mit Anm. 273, vor allem S. 118 ff.

¹⁸⁹ In Klammern gesetzt sind diejenigen Verszahlen, in denen ἔργον als Wort zwar begegnet, jedoch nicht in der Bedeutung Arbeit (z. B. Erga 521: die ‚Werke‘ der goldenen Aphrodite).

Stellen; fast ein Drittel aller dieser Worte findet sich auf engstem Raum in den Versen 298–316 (während ἐργ- auf das Gesamtwerk gesehen umgerechnet durchschnittlich in jedem 17. bis 18. Vers begegnet, zeigt es sich hier in 19 Versen 14 mal!). Diese Verse, die sogenannte ‚Arbeitsparainese‘, stellen einen in sich geschlossenen Abschnitt dar, eingeleitet und thematisch vorbereitet durch das Wegegleichnis (286–297) und nach hinten abgerundet durch die groß angelegte αἰδώς-Anapher. Hier wird nicht nur die Arbeit *erwähnt*, nicht einmal ausschließlich zur Arbeit gemahnt, hier wird vielmehr – parallel mit den Mahnungen – das Thema ‚Arbeit an sich‘ abgehandelt. Hesiod kommt hier – durch ständiges betontes Wiederholen zu immer größerer Allgemeinheit fortschreitend – in die Nähe des ‚Begriffs Arbeit‘; auf den Höhepunkt geführt erscheint diese Tendenz wohl in den Versen 311/12; hier begegnen neben ἔργον auch sämtliche anderen mit ἐργ- gebildeten Worte (ἐργάζομαι, ἀεργός, ἀεργίη); im Rahmen der Begriffsbildung ist jedoch insbesondere wichtig die Tatsache, daß im Vers 311 ἔργον antithetisch gegen ἀεργίη gesetzt ist: „Bei diesen . . . Antithesen müssen wir uns vor Augen halten, daß die vorhandene positive Form noch etwas eigentlich Konkretes ausdrücken will, während die neugebildeten Negativa, eben weil sie im Gegensatz zu einem Wort und nicht im täglichen Gebrauch sich bilden, schon mehr eigentlich gedanklichen Inhalt haben, besonders ἀεργίη. Das negative Wort nimmt hier also eher den Charakter eines Abstraktums an als das positive“¹⁹⁰ und wirkt dann seinerseits, wie man hinzufügen muß, wiederum bestimmend auf den Charakter des positiven zurück.

Ein ähnliches fast noch deutlicheres Bild ergibt sich im Blick auf δίκη und die mit der Silbe δικ- gebildeten Worte; von insgesamt 37 Stellen finden sich 27 (das sind 75 %!) auf verhältnismäßig engumgrenztem Raum in den Versen 213–285. Es ist dies die sogenannte ‚Dikeparainese‘, eingeleitet und thematisch vorbereitet durch die Geschichte vom Habicht und der Nachtigall (202–212); sie führt durch bis zum Wegegleichnis (d. h. bis zum ‚Proömium‘ der Arbeitsparainese). Also auch hier ein in sich geschlossener Abschnitt, dessen Bedeutung im übrigen nicht allein in seinem parainetischen Grundcharakter liegt; vielmehr wird hier die Frage, was δίκη überhaupt sei, dadurch allmählich deutlicher, daß Hesiod sie durch betontes Wiederholen und ständiges Hin- und Herbewegen des

¹⁹⁰ Sellschopp, S. 96/7.

Wortes *δίκη* und der mit *δικ-* zusammengesetzten Worte in immer neuen Zusammenhängen, in verschiedenen ‚Situationen‘ vorführt.

Vorweg zunächst in Gestalt der Fabel gleichsam eine Einführung in das Thema, das Hesiod ‚abzuhandeln‘ gedenkt: ein eindrucksstarkes Bild, das keines Kommentars bedarf und von Hesiod auch tatsächlich nicht weiter erläutert wird; denn er spricht hier zu Leuten, die, was gemeint ist, von sich aus zu verstehen imstande sind (*φρονέουσι καὶ αὐτοῖς*, Erga 202); ohne daß *δίκη* auch nur einmal erwähnt würde, kann man dennoch sagen, daß hier das Bild eines gestörten Verhältnisses zwischen Recht und Macht zu starkem Ausdruck kommt. Daraufhin wird *δίκη* illustriert unter Bezugnahme auf das konkrete Verhalten des Bruders Perses (Erga 213 ff.); dann steht *Δίκη* weinend, weil mißhandelt, vor uns (220 ff.); schließlich wird *δίκη* vorgestellt in der gedachten (d. h. nicht konkreten) Situation der gerechten und der ungerechten Stadt, wobei die Konsequenzen sei es für gerechtes oder ungerechtes Verhalten breit ausgemalt werden (225–247); dann wieder Illustration anhand des konkreten Verhaltens der (un-)rechtsprechenden Könige, die sich der göttlichen Strafaufsicht bewußt sein sollten (248–264); darin eingeschlossen dann *Δίκη* als *παρθένος*, *Διὸς ἐκγεγαυῖα*, *κνδρῆ*, *αἰδοίη*, d. h. *Δίκη* unter dem Aspekt göttlicher Wertschätzung; schließlich die Frage, was es heißt, im eisernen Zeitalter gerecht sein zu wollen (270 ff.)¹⁹¹, worauf dann der Anschluß an die konkrete Situation erfolgt (274 ff.).

Auf diesem Gang durch eine Reihe verschiedener ‚Instanzen‘ macht das Wort *δίκη* selbst die verschiedensten Wandlungen durch¹⁹²: so ist *δίκη* der konkrete Rechtsfall (249, 269), sodann Rechtsspruch (219, 221, 225, 250, 254, 262), Strafe (239), kommt Erga 272 fast in die Nähe der Bedeutung ‚Privileg‘; als eine Sache, die *ἐκ Διὸς* ist, erscheint sie personifiziert (220, 256); daneben wird *δίκη* abstrakt gebraucht (213, 217, 275, 279), besonders deutlich durch die Antithesen (*δίκη* \longleftrightarrow *ὑβρις*, *βίη*). Dieses Nebeneinander von konkreter und abstrakter Bedeutung einschließlich der Personifizierung ist allerdings nicht nur bloßes Spiel mit wechselnden Wortbedeutungen; denn erst nachdem Hesiod auf verschiedenen Ebenen sämtliche Implikationen, die das Wort *δίκη* enthält, zu voller Entfaltung

¹⁹¹ Diese Verse sind ein deutlicher Reflex der Schilderung des fünften Zeitalters, Erga 174 ff.

¹⁹² Darüber ausführlicher: Sellschopp, S. 119 f.; vgl. vor allem: V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, S. 62–70.

gebracht, den Inhalt dieses Wortes ganz ausgemessen hat, erschließt sich ihm allmählich, was *δίκη* eigentlich ist. Denn auf diese Weise *addiert* sich, was unter *δίκη* zu verstehen sei, mit jedem hinzukommenden Bereich, in dem sie in ihrer Macht oder Ohnmacht vorgestellt wird, zu *fortschreitend allgemeinerer* Aussage; man könnte hier von einem kumulativen und gleichzeitig induktiven Verfahren sprechen; denn gerade die Häufung verschiedener — scheinbar beliebig gewählter, d. h. in jedem Fall über eine bestimmte konkrete Situation hinausweisender — Zusammenhänge, in denen *δίκη* begegnet, schafft die Gewähr, daß die verschiedenen Inhaltsbestimmungen des Wortes *δίκη* weitgehend situationsunabhängig, d. h. allgemein aufgefaßt werden können. Die Prädikate, die so der *δίκη* zukommen, sind u. a.: sie ist ‚leicht verletzlich‘ (220 ff., 258 ff.), aber am Ende (ἐς τέλος ἐξελθοῦσα) ist sie doch das ‚stärkere Prinzip‘ (Erga 217 f.); sie muß *ἰθεῖα* sein (224, 230 u. a.); sie zieht in jeder Hinsicht ‚Gedeihen‘ nach sich (225 ff., 281), das Gegenteil entsprechend alle Arten von Leidenszuständen (238 ff.); sie ist eine ‚Norm‘, denn es gibt eigens 30 000 Wächter, die auf ihre Einhaltung achten (249 ff.), Zeus selbst hat ein Auge auf *δίκη* (267 ff.); sie ist etwas Verehrenswürdiges (257); sie ist ein spezifisch menschlicher νόμος (276 und 279); sie ist schließlich überhaupt πολλὸν ἀρίστη (279 f.). In dieser Weise fügte jede Neuaufnahme des Wortes *δίκη* einen jeweils neuen Aspekt hinzu. Im Rahmen der Begriffsbildung, so können wir nunmehr genauer sagen, dient die betonte Wortwiederholung im wesentlichen der Auffindung eines weitgehend allgemeinen *Begriffsinhalts*.

Die Beispiele ließen sich vermehren; auffallend z. B. die Worte für Rechtzeitigkeit, Maß und dergl. (ὥρη, ὥραϊος, ὥριος, μέτρον und καιρός), die sich durch das ganze Gedicht, vornehmlich natürlich durch die ‚eigentlichen Erga‘ ziehen¹⁹³. Hier ging es jedoch in erster Linie darum, betontes Wiederholen eines bestimmten Wortes bzw. die Dominanz eines Wortes innerhalb einer bestimmten in sich geschlossenen Passage als im Dienste der Begriffsbildung stehend zu erweisen; deshalb können wir in diesem Zusammenhang solche Wortwiederholungen übergehen, deren Funktion hauptsächlich poetisch-technischer Natur ist, wenn z. B. aus der in bestimmten Abständen sich wiederholenden Nennung der Musen im Proöm

¹⁹³ Vgl. F. Krafft, S. 125.

der Theogonie ‚ein bewußter und deutlicher Dispositionswille‘ des Dichters sich ablesen läßt ¹⁹⁴.

Eine weitere Art der Wortwiederholung sei hier kurz und nur der Vollständigkeit halber erwähnt, da sie in erster Linie wohl nur mehr künstlerischen Zwecken dient (zumindest die beiden zuerst zu nennenden Fälle): die Responsion ¹⁹⁵, so u. a. Theog. 164–66/170–72 und Theog. 647 ff./655 ff. ¹⁹⁶; schließlich auch Bild und Gegenbild der guten und der bösen Stadt, Erga 225 ff./238 ff., das auf der Antithese δίκη ↔ ὕβρις basiert. Diese Responsionen sind im übrigen nicht unter dem unabdingbaren Zwang einer bis in letzte Einzelheiten gehenden wortwörtlichen Entsprechung aufeinander hinkomponiert, wie man es bei Homer in Rede und Gegenrede erwarten durfte; vielmehr sind es eigentlich nur sozusagen die Kernpunkte der jeweiligen Aussage, die wortmäßig eine Entsprechung finden; so im letztgenannten Bild: τέθηλε πόλις / πόλις ἀπύρα (Erga 227/240). λαοὶ ἀνθεῦσιν / ἀποφθινύθουσι λαοὶ (227/243), οὐδὲ λιμὸς ὀπηδεῖ / ἐπήγαγε Κρονίων λιμόν (230/242 f.), τίκτουσιν γυναῖκες / οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν (235/244), οὐδ’ ἐπὶ νηῶν νίσονται / νέας Κρονίδης ἀποτίνυται (236 f./247). —

Die Anapher — als ein Sonderfall betonter Wortwiederholung — steht neben ihrer poetisch-künstlerischen Bedeutung (z. B. im Proömium der Werke und Tage) auch im Dienste der Begriffsbildung; am deutlichsten in dieser Hinsicht die αἰδώς-Anapher, Erga 317–19. Etwas anders verhält es sich mit der ἡώς-Anapher, Erga 578 ff.; selbstverständlich konstituiert sich hier nicht der ‚Begriff der Morgenfrühe‘, vielmehr wird mittels der Anapher auf etwas anderes Nachdruck gelegt, das Hesiod, da er es wortmäßig oder gar begrifflich noch nicht fassen kann, indirekt in den Griff zu bekommen versucht. Zunächst die Situation: es geht darum, die Ernte einzubringen (οἶκαδε καρπὸν ἀγινεῖν, 576), und dies muß schleunig und unverzüglich geschehen (σπεύδειν, ebenda), d. h. energisches Zupacken und intensive Anstrengung sind in besonderer Weise gefordert, um die anstehende Arbeit in Angriff zu nehmen, voranzubringen (προφέρειν, 579) und zum gewünschten Ziel zu führen (ἵνα τοι βίος ἄρχιος εἴη, 577). Nicht etwa vom Begriff Arbeit ist hier die Rede, ebenfalls ist nicht eigent-

¹⁹⁴ Dazu vgl. Sellschopp, S. 107 ff. — Überhaupt dominieren ja gerade in den Proömien ausgesprochen künstlerische Mittel, weniger die eigentlich gedanklichen Elemente, durch die andere Teile des hesiodischen Werks sich auszeichnen.

¹⁹⁵ Vgl. auch E. Ahrens, Gnomon in griechischer Dichtung, S. 95 u. a.

¹⁹⁶ Vgl. Sellschopp, S. 106 f.

lich ein bestimmtes sozusagen gegenständliches einzelnes ‚Werk‘ gemeint, vielmehr wird die Arbeit hier unter ‚dynamischem‘ Gesichtspunkt als Arbeitsvorgang gesehen; genau dies will das parallel gesetzte Bild des Weges (ὁδός, 579; vgl. κέλευθος, 580) zum Ausdruck bringen¹⁹⁷: „Die bloße Parallele des Weges mit der Arbeit gewinnt allgemeine, gleichnishafte Bedeutung, weil jenes ‚Vorwärtsbringen‘ (προφέρειν) ja dem Weg wesentlich zugehört und aus dem Bild des Weges heraus gesehen ist, auch wo es vom ἔργον gesagt wird“¹⁹⁸. So könnte man etwas ausführlicher sagen: wie wenn man sich frühmorgens aufmacht, um auf einem bestimmten Stück Weges ungeachtet aller Hindernisse und Beschwerlichkeiten (die Wanderer des Verses 580 f. sind ja schließlich keine müßigen ‚Spaziergänger‘!) vorwärts zu kommen und innerhalb einer bestimmten Zeit zum Ziel zu gelangen, so verhält es sich auch mit Beginn, Durchführung und Vollendung, kurz: mit dem Vorgang bzw. Verlauf der Erntearbeit. Mit einem modernen Ausdruck könnte man sagen, daß Hesiod hier den für ihn direkt noch nicht faßbaren Begriff der Leistung umschreibt. Unterstrichen und in seiner Bedeutung hervorgehoben wird dieser unausgesprochene Begriff durch die dreifach apostrophierte Eos (formal betrachtet), wobei Eos zugleich (inhaltlich betrachtet) eine der notwendigen Bedingungen ist für eine respektable Leistung; denn wer bis zum Mittag schläft, wird selbst bei größter Anstrengung am Abend nichts Ansehnliches geleistet haben. —

Abschließend sei noch auf das assoziative Element in den Versen 342 bis 382 hingewiesen. Die Assoziation (in ihrer Bedeutung von Sellschopp wohl etwas überbewertet) erscheint mir mehr als ein (äußerliches) Mittel dichterischer Organisation, mit dessen Hilfe eine Reihe recht verschiedener (z. T. wohl bereits vorgeformter) Klugheitsregeln einen geordneten und verhältnismäßig lückenlosen Ablauf findet; ihre Bedeutung als Mittel eines ausgesprochenen (inneren) Gedankenfortschritts darf man wohl nicht allzu hoch veranschlagen, da Hesiod sich sonst (gegen Verdenius) ohne Zweifel häufiger dieses Mittels bedient hätte. So kann hier auf eine Interpretation der betreffenden Stelle verzichtet werden, zumal eine genaue Analyse dieser Verse bereits vorliegt¹⁹⁹. — Immerhin ist neben

¹⁹⁷ Vgl. O. Becker, Das Bild des Weges, S. 6, 21, bes. S. 50 f.

¹⁹⁸ Becker, S. 51.

¹⁹⁹ Sellschopp, S. 113 f. — Übrigens haben diese Verse noch eine zusätzliche, jedoch gleichermaßen äußerlich-formale Funktion: sie verknüpfen den ersten Teil der Werke und Tage mit dem zweiten Teil, den ‚eigentlichen Erga‘ (383 ff.), da die wich-

den oben genannten Mitteln auch die Assoziation ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr Hesiod sich auf das einzelne Wort konzentriert. Begriffsbildung und Gedankenentwicklung und, wenn derartige Gegebenheiten einmal nicht vorliegen, dann zumindest doch die äußere Disposition des Gedichts nehmen vom Einzelwort ihren Ausgang.

f) *Etymologie:*

Dies eine Erscheinung, die sowohl im Werk Homers wie in dem Hesiods begegnet, aber auch sonst in der griechischen Literatur — man denke u. a. nur an Pindar oder Aischylos — nicht selten ist ²⁰⁰. Wenn man auch für beide Dichter, Homer und Hesiod, das Interesse an etymologischer Spekulation gleichermaßen bejahen muß, so lassen sich dennoch charakteristische Unterschiede zwischen beiden feststellen. Zunächst könnte man bereits aus der größeren Anzahl schließen, daß Etymologien im Werk Hesiods eine ungleich größere Rolle spielen ²⁰¹. Doch damit nicht genug: während bei Homer bloße Wortspiele gegenüber den ausgeführten Etymologien zahlreicher sind, ist dieses Verhältnis bei Hesiod umgekehrt ²⁰². In Ilias und Odyssee sind ausgeführte Etymologien „... viel spärlicher und gleichsam verborgener. Denn gerade die charakteristische Wendung ‚man nannte ihn mit dem Namen, weil ...‘ ist bei Homer sehr selten. Wir finden sie eigentlich nur dann, wenn die merkwürdige Erscheinung erklärt werden soll, daß die gleiche Person zwei verschiedene Namen hat“ ²⁰³.

Ein weiteres für Hesiod typisches Merkmal ist, daß er — anders als Homer, der in dieser Hinsicht lässiger ist — sich bemüht, nach Möglich-

tigsten Worte, die in den Klugheitsregeln allgemein abgehandelt wurden, nunmehr in den Versen 393—411 (konkret an Perses gerichtet) noch einmal geschlossen vorgeführt werden, so die Worte mit den Stämmen ἐργ-, δο-, μετρ-, sodann γείτων, οἶκος, γυνή und καλή; vgl. Sellschopp, S. 114.

²⁰⁰ Literatur: Ernst Risch, Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern. — L. Ph. Rank, Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus, Diss. Utrecht 1951. — Vor allem: Hans-Jörg Lingohr, Die Bedeutung der etymologischen Namenserkklärungen in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen; zu Hesiod: S. 103 ff. Lingohr gibt S. 25—37 eine ‚Geschichte des Problems‘ und damit verbunden einen Einblick in weitere Literatur.

²⁰¹ Die Aufstellungen bei Otto Lendle (Die ‚Pandorasage‘ bei Hesiod) im Anhang II, S. 117 f. (Homer) und S. 119 f. (Hesiod) machen dies sehr deutlich. — Vgl. Risch, S. 78 f.

²⁰² Vgl. Lendle, ebd.

²⁰³ Risch, S. 79.

keit vollständige Namensdeutungen zu geben, d. h. Deutungen, in denen jedes einzelne Element des jeweiligen Namens eine Erklärung findet ²⁰⁴. Eine ähnliche für Hesiod gleichermaßen charakteristische Korrektheit liegt darin, daß er in einigen Fällen Namen bzw. ganze Namensreihen sorgfältig ‚motiviert‘: dies zeigt sich am deutlichsten anhand der Nennung der Musen am Anfang der Theogonie; zuvor werden nämlich ihre Natur bzw. ihre Tätigkeiten beschrieben — in einer Weise, daß die Namen der Musen völlig vorgebildet, gleichsam ‚begründet‘ werden und in dem Augenblick, wenn sie tatsächlich genannt werden, eigentlich schon bekannt sind ²⁰⁵; dasselbe gilt für die Erklärung des Namens der Titanen ²⁰⁶.

Etymologische Spekulationen — gleich ob es sich um ausgeführte oder angedeutete Etymologien oder auch nur um Wortspiele handelt — spielen also im Werk Hesiods zweifellos eine besondere Rolle. Fragt man nach der Bedeutung dieser Erscheinungen, so ist es sicherlich nicht bloße Freude am Spiel mit Worten, die hier zum Ausdruck kommt; vielmehr handelt es sich hier um höchst absichtsvolle wirkliche *Spekulationen*, Hesiod versucht auf diese Weise, indem er bestimmte Worte etymologisch auswertet, die mit ihnen bezeichneten Personen, ‚Kräfte‘ oder ‚Erscheinungen‘ in ihrem Wesen bzw. in ihrem wesentlichen Inhalt zu begreifen. Dies ein auch sonst im Werk Hesiods wahrzunehmender Grundzug hesiodischen Denkens.

Naturgemäß begegnen Hesiods Etymologien hauptsächlich in der Theogonie, seltener in den Werken und Tagen ²⁰⁷. Das liegt am unterschiedlichen Charakter der beiden Gedichte: in den Erga lassen sich bestimmte Denkformen ausfindig machen, mit deren Hilfe Hesiod Begriffe zu bilden und Gedankenzusammenhänge zu schaffen vermag ²⁰⁸; in der Theogonie geschieht Ähnliches, jedoch auf vollkommen unterschiedliche Weise; hier dominiert die ‚Form‘ der Genealogie, mit deren Hilfe es Hesiod gelingt,

²⁰⁴ So u. a. bei Aphrodite (Theog. 190 ff.), den Kyklopen (Theog. 142 ff.), auch bei Pandora (Erga 80 ff.); vgl. dazu Lingohr, S. 114 ff., 146 ff.

²⁰⁵ Vgl. Lingohr, S. 126 ff.

²⁰⁶ Vgl. Lingohr, S. 133 ff.

²⁰⁷ Hier sind zu nennen: die zweifache (voll ausgeführte) Etymologie des Namens Pandora, der ‚Allbeschenkten‘ (Erga 80 ff.) und, da sie die Übel unter die Menschen brachte, des ‚Allgeschenks‘ (Erga 85 ff.), vgl. Lingohr, S. 172 ff. Sodann die angedeutete Etymologie des Namens Zeus (Erga 2 f.), vgl. Lingohr, S. 166 ff. Und schließlich die indirekte Erklärung des Namens Epimetheus: ὅτε δὴ κακὸν εἶχ', ἐνόησεν (Erga 89).

²⁰⁸ Genauerer im nächsten Abschnitt, S. 64 ff.

Gestalten scharf zu umreißen und in Familienzusammenhänge einzuordnen, so daß schließlich ‚die gesamten Erscheinungen, Kräfte und Gesetze des Kosmos eine genosartige Einheit bilden‘²⁰⁹, gleichsam ein ‚System‘ festumrissener in ihrem Wesen bestimmter Gestalten ausmachen: „Ableiten heißt auf dieser Stufe des Denkens: die Herkunft darstellen. Vater, Mutter, Geschwister bezeichnen, umschreiben, ja definieren hier die Eigenart einer jeden Gestalt. In ein System bringen heißt: in einen Familienzusammenhang einordnen“²¹⁰. Auch hierin liegt eine spezifisch gedankliche Leistung: was hier geschieht, deckt sich zwar nicht, ist aber dennoch durchaus vergleichbar mit der Art und Weise, wie in den Erga Begriffe (in der Theogonie also: Gestalten) ‚abgeleitet‘ bzw. ‚definiert‘ und Gedankenzusammenhänge (in der Theogonie: Familienzusammenhänge) geschaffen werden²¹¹. So gesehen wird die Bedeutung der Etymologien bei Hesiod erst letztlich klar, zugleich aber auch, weshalb sie ein wesentlicher Bestandteil gerade der auf lebendige ‚Gestaltung‘ dringenden Theogonie sind im Unterschied zu den bereits ‚abstrakteren‘ und ausschließlicher gedanklichen Werken und Tagen. Die Etymologien vermitteln zusätzlichen Aufschluß über das Wesen einer anhand ihres Namens erklärten Gestalt — noch über deren genealogische Herleitung und Familienzugehörigkeit hinaus. Sie stehen damit als ein zusätzliches Mittel im Dienst einer — man möge mir diese Formulierung nachsehen — sozusagen in der Form der Genealogie erfolgenden ‚Begriffsbildung‘.

2. DIE ANTITHESE ALS BESONDERS HERVORSTECHENDE DENKFORM DER WERKE UND TAGE

a) Wir sahen, daß Hesiod im Vergleich mit dem homerischen Werk abstrakte Worte nicht nur in reicherer Zahl verwendet, sondern daß diese zugleich auch eine höhere Stufe des Abstraktionsvermögens zu erkennen geben. Die sich hier abzeichnende Tendenz zur Versachlichung und zur Verallgemeinerung derjenigen Gegenstände bzw. Bereiche, die Hesiod gedanklich zu durchdringen versucht, hat als notwendige Voraussetzung zu gelten dafür, daß allgemeine Begriffe sich herausbilden können. Nun kann nicht jedes nach Art seiner Bildung oder aufgrund sonstiger Merk-

²⁰⁹ Paula Philippon, *Genealogie als mythische Form*, S. 652.

²¹⁰ Sellschopp, S. 89.

²¹¹ Vgl. den nächsten Abschnitt.

male als Abstraktum kenntliche Wort bereits als ein allgemeiner Begriff gelten. Dazu bedarf es eines allgemeinen Begriffsinhalts einerseits, d. h. eines Inhalts, der — unabhängig von den Bedingungen des Einzelfalls, einer konkreten Situation und dergl. — seine Bedingungen weitgehend sozusagen in sich selbst hat, und zum anderen eines eindeutig bestimmbareren Begriffsumfangs. Daß Hesiod hier auf der Suche ist und daß ihm, da er zweifellos als erster in bislang ungewöhnlich hohem Maße ausgesprochen Gedankliches im Wort zu ergreifen bzw. etwas begrifflich zu erfassen bestrebt ist, dies sichtliche Mühe bereitet, wurde deutlich an der Art, wie er sich um das einzelne Wort bemüht, ihm nachdrücklich und unter intensiver Nutzung verschiedener (formaler) Mittel in seinem (gedanklichen) Gehalt beizukommen versucht. Betonte Wortwiederholungen, Anaphern, auch Etymologien waren solche Mittel ²¹².

Am Beispiel des Wortes *δίκη* zeigte sich besonders deutlich, daß die betonte Wortwiederholung im wesentlichen der Auffindung eines weitgehend allgemeinen Begriffsinhalts diene. Eines jedoch vermochte die bloße betonte Wortwiederholung nicht zu leisten: die im Rahmen der Begriffsbildung gleichermaßen erforderliche Abgrenzung des Begriffsumfangs. Wie gelingt es Hesiod, die inhaltlich zunächst recht verschiedenartig anmutenden Aussagen etwa über *δίκη* einem festen Rahmen einzufügen,

²¹² Um Mißverständnisse zu vermeiden: selbstverständlich hat Hesiod keine ‚Begriffe‘ schaffen wollen oder in der Wahl seiner Ausdrucksformen Differenzierungen nach Begriffsinhalt und -umfang bewußt angestrebt; derartige Ausdrücke sind im Blick auf Hesiods Dichten und Denken — trotz seiner ausgeprägt gedanklichen und auf allgemeine Aussagen dringenden Art — eigentlich unangemessen, d. h. sie sind hier übertragen zu verstehen. Hesiod selbst hat, um sich verständlich zu machen und um seinen neuartigen Gedanken Prägnanz zu verleihen, seine Ausdrucksmittel so gewählt, wie sie ihm am geeignetsten erschienen, sicherlich ohne sich Rechenschaft zu geben über ‚Bedeutung und Funktion‘ etwa der betonten Wortwiederholung oder der Wortantithese; es ist unsere Art, hier zu differenzieren, auf dem Hintergrund unserer eigenen Denkgewohnheiten sehen wir, daß die verschiedenen von Hesiod verwandten Mittel — unabhängig davon, ob er sich dessen bewußt gewesen ist oder nicht — faktisch jedenfalls auch Unterschiedliches leisten. Wenn wir also so moderne Ausdrücke wie Begriffsinhalt oder -umfang verwenden, so nicht deshalb, um Hesiod die Fähigkeit, in dieser Hinsicht differenzieren zu können, und damit unsere eigene Denkweise zu unterstellen, sondern um, was Hesiod auf seine Weise leistet, an den uns gegebenen Möglichkeiten bloß zu messen und das, was er zum Ausdruck bringen wollte, uns — gleichsam auf der Basis eines ‚So-wie-wenn‘, d. h. übertragen — wenigstens im Kern mit größtmöglicher Klarheit vor Augen führen zu können. Überhaupt gilt es, wo wir von Begriffsbildung bei Hesiod sprechen, allzu moderne Vorstellungen fern zu halten; gemeint ist vielmehr stets eine durchweg im archaischen Denken verhaftete sozusagen vorwissenschaftliche Begriffsbildung.

so daß diese unverwechselbar und wesentlich dem ‚Begriff‘ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ zugehören?

Angesichts dieser Fragestellung gilt es nun, ein Phänomen näher in Betracht zu ziehen, auf das wir bereits oben in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder stießen und das nur ob seiner besonderen Bedeutung für den weiteren Verlauf dieser Untersuchung bislang ausgeklammert blieb: die vor allem in den Werken und Tagen anzutreffenden auffälligen Antithesenbildungen. Hier haben wir es ohne Zweifel mit einer spezifisch hesiodischen Eigenart zu tun; denn was Ilias und Odyssee in dieser Hinsicht bieten, bleibt sowohl zahlenmäßig wie vom Bedeutungsumfang her weit hinter den vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten dieser ‚Technik‘ bei Hesiod zurück: hauptsächlich werden dort Antithesen durch α -privativum gebildet (seltener: $\epsilon\upsilon$ - \longleftrightarrow $\delta\upsilon$ σ-, $\kappa\alpha\kappa\omicron$ -; $\acute{\alpha}$ - \longleftrightarrow $\pi\omicron\lambda\upsilon$ -), d. h. es handelt sich hier um gleichstämmige Worte, die einander gegenübergestellt werden; Substantive oder Abstrakta in Antithese ²¹³ begegnen höchst selten, in der Ilias, soweit ich sehe, überhaupt nicht ²¹⁴.

Bei Hesiod dagegen finden sich Antithesen abstrakter Substantive in verhältnismäßig großer Zahl, in mehreren Arten der Ausbildung und bei ganz bestimmten ‚Gegenständen‘: so zähle ich insgesamt (eingeschlossen auch die weniger offensichtlichen Fälle wie $\mu\eta\chi\alpha\eta\acute{\eta}$ \longleftrightarrow $\acute{\alpha}\mu\eta\chi\alpha\eta\acute{\eta}$ oder auch die *direkt* nicht zu belegende ‚Begriffsspaltung‘ bei $\acute{\epsilon}\lambda\pi\iota\varsigma$ und $\acute{\Nu}\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$) 19 verschiedene Antithesen, die 6 antithetisch ausgerichteten Adjektive nicht gerechnet ²¹⁵. Zu unterscheiden sind drei Arten der Bildung, nämlich Antithese gleichstämmiger Abstrakta (b), wie in der Odyssee gebildet mit α -privativum, $\epsilon\upsilon$ - \longleftrightarrow $\kappa\alpha\kappa\omicron$ - und, will man die Entfernung von Theog. 230 und 902 in Kauf nehmen, auch mit $\delta\upsilon$ σ- ($\Delta\upsilon\sigma\omicron\nu\omicron\mu\acute{\iota}\eta$ \longleftrightarrow $\acute{\epsilon}\upsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\eta$); bereits über Homer hinausgehend die Antithese verschiedenstämmiger Abstrakta (c); ferner der Fall, wenn ein und dasselbe Wort sozusagen zu sich selbst in Antithese tritt, d. h. der Fall der Begriffsspaltung (d). Und schließlich, was die ‚Gegenstände‘ mit antithetischer Ausrichtung betrifft, muß es als besonders ins Auge fallend festgehalten werden, daß es (ausgenommen die weniger bedeutsamen oder auch die weniger deutlich ausgeführten Verbindungen von $\epsilon\upsilon\theta\eta\mu\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, $\acute{\epsilon}\upsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\eta$, $\lambda\eta\mu\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$, $\mu\eta\chi\alpha\eta\acute{\eta}$, $\acute{\Nu}\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$, $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, $\varphi\rho\alpha\delta\mu\omicron\varsigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ mit ihrem jeweiligen, stets

²¹³ Z. B. Od. 22, 374: $\kappa\alpha\kappa\omicron\epsilon\rho\gamma\acute{\iota}\eta$ \longleftrightarrow $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\eta$.

²¹⁴ Vgl. Sellschopp, S. 38 und S. 91 f.

²¹⁵ Die in Frage kommenden Beispiele sind übersichtlich aufgeführt im vorigen Abschnitt, S. 53 ff., b–d.

nur je einem Gegenstück) gerade die Zentralbegriffe der Erga sind, denen antithetisch ihr Gegenteil beigegeben wird, so αἰδώς, ἀρετή, δίκη, ἔργον, ἔρις, ὄλβος, in etwa auch ἐλπίς; das sind 7 Worte in 12 verschiedenen Antithesen (einschließlich der Begriffsspaltung); darunter drei Worte, αἰδώς, δίκη und ἔργον, die, weil sich bei ihnen die im Rahmen der Begriffsbildung wichtigen Mittel häufen ²¹⁶, weiter unten noch einmal gesondert betrachtet werden sollen.

Worin haben wir nun Bedeutung und Funktion dieser für hesiodisches Dichten und Denken offenbar besonders charakteristischen Erscheinungen zu erblicken? Was leisten diese Antithesen? Was heißt es, wenn δίκη gegen ὕβρις und βίη, ἔργον gegen ἀεργίη, αἰδώς gegen βίη, θάρος, ἀναιδείη und gegen eine αἰδώς οὐκ ἀγαθή abgesetzt werden und wenn ἔρις gar sozusagen zu sich selbst in Gegensatz tritt?

Um hier Klarheit zu gewinnen, halten wir uns zunächst weiterhin an das Wort δίκη. Auf die Frage, was δίκη sei, ergab sich innerhalb der sogenannten Dikeparainese (213–285) anhand der betonten Wortwiederholung eine Reihe recht verschiedenartiger Aussagen bzw. Inhaltsbestimmungen. Jedoch ließ die bloße Anhäufung solcher Bestimmungen noch keine Entscheidung darüber zu, ob und wie weit diese unverwechselbar und wesentlich dem Begriff δίκη zugehören. Hier wird zusätzlich ein Kriterium erforderlich, das eine generelle Abgrenzung der verschiedenen Inhaltsbestimmungen auch nach außen hin gewährleistet, in der Weise, daß neben der Frage, was δίκη sei, noch eine weitere Frage zu bedenken ist, nämlich was δίκη *nicht* sei, d. h. die Abgrenzung des Begriffsumfangs hat zu erfolgen durch Absetzung gegen einen anderen ‚Sachverhalt‘. Genau dies geschieht nun, wenn Hesiod Antithesen bildet. Der Vers 213 enthält die – zunächst noch inhaltsleere – Mahnung, auf δίκη zu hören und ὕβρις zu meiden; was man hier tun bzw. lassen soll, wird in den folgenden Versen anhand einer (inhaltlichen) Abwägung zwischen δίκη und ὕβρις augenblicklich erläutert (angeschlossen durch γάρ, 214; und gegliedert durch μέν ↔ δέ, 214/17); weiterhin verdeutlicht wird dieser Gegensatz sodann durch Ausmalung der Konsequenzen für gerechtes bzw. durch Hybris sich auszeichnendes Verhalten (225 ff./238 ff.). Auf diese Weise bestimmen sich die einander entgegengesetzten Begriffe wechselseitig, die Umrisse beider verschärfen sich, die zunächst noch ‚konturlose‘ Fülle verschiedener Inhaltsbestimmungen wird mit konstruktiver Methode

²¹⁶ Vgl. S. 47 f., 49 ff., ferner S. 55 ff. und 60.

auf *einen* Grundnenner, nämlich den Gegensatz κακόν \longleftrightarrow ἀγαθόν (eine Art ‚qualitativer Differenz‘) zurückgeführt.

Ein weiterer bedeutsamer Aspekt der Antithesenbildung sei hier gleich angefügt. Um zu einem allgemeinen Begriff zu kommen, bedarf es, wie wir sagten, eines Inhalts, der unabhängig von den Bedingungen des Einzelfalls, einer konkreten Situation und dergl. seine Bedingungen weitgehend sozusagen in sich selbst hat. Die betonte Wortwiederholung leistete dies bereits bis zu einem gewissen Grad, insofern als die Häufung verschiedener scheinbar beliebig gewählter Zusammenhänge, in die δίκη gestellt wird, über eine bestimmte konkrete Situation hinausweist und damit verhältnismäßig allgemeine Aussagen über δίκη ermöglicht. Diese hier sich abzeichnende Tendenz erscheint nun dort vollends verwirklicht, wo Worte antithetisch einander gegenübergestellt werden: denn was δίκη sei, bestimmt sich jetzt keineswegs mehr anhand der Bedingungen einer konkreten Situation oder etwa anhand des Verhaltens eines einzelnen Menschen, vielmehr wird δίκη allein gemessen an ihrem Gegenteil, d. h. an einem ihr antithetisch entgegengesetzten Wort und dem durch dieses Wort bezeichneten Sachverhalt; darüber hinaus findet sie keine Bedingung mehr, d. h. δίκη ist an ihrem Gegenteil zu einem sozusagen ‚unpersönlichen‘, also sachlich-neutralen und zugleich allgemeinen Begriff geworden.

Die bisher am Beispiel δίκη getroffenen Feststellungen (= Antithese als Mittel zur Festlegung eines eindeutig bestimmbareren Begriffsumfangs und als Garant für einen situationsunabhängigen, sachlich-neutralen und allgemeinen Begriffsinhalt) gelten selbstverständlich auch für sämtliche anderen Arten der Antithesenbildung, sowohl für die Antithesen gleichstämmiger Worte wie für die Begriffsspaltung: auch ἔργον orientiert sich (nachdem es in betonter Wortwiederholung mehrfach hin- und herbewegt worden ist, Erga 298 ff.) an seinem wortmäßigen Gegenteil ἀργίη (311), d. h. es gewinnt schärfere Kontur und sachliche und zugleich allgemeine Bestimmtheit; so auch, wenn die eine ἔρις gegen die andere ἔρις abgesetzt wird, d. h. wenn in einem einzigen Wort verschiedene gegensätzliche Sachverhalte aufeinandertreffen.

Eine Erscheinung verdient in diesem Zusammenhang noch besondere Beachtung. Mit Ausnahme von αἰδώς und δίκη finden sämtliche oben angeführten Abstrakta mit antithetischer Ausrichtung jeweils nur *eine* Entgegensetzung; αἰδώς trifft dagegen auf ἀναιδείη (324), auf eine αἰδώς οὐκ ἀγαθή (317), auf βίη (321/24; vgl. Erga 192: αἰδώς \longleftrightarrow δίκη ἐν χειρὶ)

und θάρσος (319), δίκη auf βίη (275), ὕβρις (213, 214/17; vgl. 190 f.) und ὕβρις + σχέτλια ἔργα (225/38; vgl. 124 = 254). Hesiod hat hier offensichtlich das Bedürfnis verspürt, diese wichtigen Begriffe nach ganz verschiedenen Seiten hin abzugrenzen; d. h. das Bestreben, den Umfang eines Begriffs festzulegen, hat hier, indem Hesiod ihn gegen verschiedene Worte bzw. gegen verschiedene mit diesen Worten bezeichnete Sachverhalte abzugrenzen sucht, eine weitere Zuspitzung erfahren. So wird δίκη einmal abgesetzt gegen βίη, die schiere Gewalttätigkeit, die allein den Tieren zukommt, d. h. δίκη ist etwas spezifisch Menschliches; diese Antithese reicht allerdings noch nicht aus, denn nicht jedes beliebige menschliche Verhalten steht im Einklang mit δίκη; so wird sie zusätzlich gegen die typischen Erscheinungsformen menschlichen Fehlverhaltens (ὕβρις, σχέτλια ἔργα) abgesetzt, das für Hesiod wohl, wie es scheint, in ‚kindischem‘ Unverstand seine Ursache hat (vgl. Erga 129, 131 ff., 218). Auf ähnliche Weise wird der αἰδώς generell sozusagen ihre eigene Negation (ἀναιδείη) gegenübergestellt, im besonderen dann βίη; doch damit ist noch nicht alles über αἰδώς gesagt, denn nicht jede Erscheinungsform der αἰδώς ist von vornherein zu bejahen; so bedarf es noch einer zusätzlichen Abgrenzung gegen ihre eigenen negativen Folgeerscheinungen: als eine οὐκ ἀγαθή hängt sie an der Armut, ebenso wie der Reichtum entsprechend zum θάρσος (scil. οὐκ ἀγαθόν) tendiert (Erga 319), d. h. dem Armen fehlt es an der notwendigen Entschlossenheit, einem guten θάρσος also, das der Reiche im Übermaß (= zur ‚Frechheit‘ ausgeartet) hat, dem Reichen umgekehrt an Bescheidenheit, guter αἰδώς, die der Arme wiederum im Übermaß hat: an und für sich ist αἰδώς etwas Gutes (ebenso wie θάρσος), hüten muß man sich jedoch vor jeder (schädlichen) Übertreibung. Auf diese Weise wird hier die Überlegung, was αἰδώς sei, noch einmal zusätzlich differenziert; hier konstituiert sich am Ende einer Reihe unter verschiedenen Gesichtspunkten erfolgreicher Entgegensetzungen der Begriff der (recht verstandenen) αἰδώς. — Wir sehen also, wie Hesiod die beiden Worte δίκη und αἰδώς jeweils gegen mehrere Worte und damit gegen verschiedene durch sie bezeichnete Sachverhalte abgrenzt und sie auf diese Weise begrifflich fixiert; mit einem modernen Ausdruck könnte man sagen, daß Hesiod auf dem Wege ist, Begriffe zu *definieren* ²¹⁷.

Wir fassen zusammen. Im Rahmen der Begriffsbildung dient die Wortantithese im wesentlichen der Festlegung des *Begriffsumfangs* (wie die

²¹⁷ Vgl. auch Sellschopp, S. 99 und 101.

betonte Wortwiederholung der Inhaltsfindung). Indem hier bestimmte Worte antithetisch gegen andere Worte und damit gegen situationsunabhängige, sachlich-neutrale Sachverhalte abgesetzt werden, wird die Gewähr geschaffen, daß der jeweilige von Hesiod umdachte Begriff tatsächlich als ein *allgemeiner* Begriff gelten kann. Am weitesten fortgeschritten erscheint diese Tendenz zum allgemeinen (gleichwohl eindeutig bestimm-
baren) Begriff, wo Hesiod ein bestimmtes Wort in mehreren antithetischen Verbindungen vorführt und auf diese Weise eine Art Begriffsdefinition leistet ²¹⁸.

Sagten wir anfangs, im Rahmen der Begriffsbildung seien die Auffindung eines allgemeinen Begriffsinhalts und die Festlegung des Begriffsumfangs gleichermaßen erforderlich, so haben wir nunmehr mit der betonten Wortwiederholung (einschließlich der Anapher) und der Wortantithese diejenigen Mittel namhaft gemacht, die vornehmlich das hier Geforderte zu leisten vermögen, nämlich das einzelne Wort zum Bedeutungsträger (Begriff) zu machen. Gleichzeitig war es unsere Absicht, die bei Hesiod aus der Behandlung des Einzelwortes ablesbaren ‚Ausdrucksmit-
tel‘ auch dahingehend zu prüfen, ob und wie weit diese – neben ihrer begriffsbildenden Funktion – möglicherweise auch dem Fortschritt im Gedanklichen dienen ²¹⁹. Nach dem bisher Gesagten dürfte im Blick auf die betonte Wortwiederholung und die Wortantithese eine diesbezügliche Entscheidung nicht schwerfallen; denn bemerkten wir zuvor ²²⁰, daß, was z. B. unter $\delta\iota\kappa\eta$ zu verstehen sei, sich mit jeder Neuaufnahme dieses Wortes und der mit $\delta\iota\kappa\text{-}$ zusammengesetzten Worte zu fortschreitend allgemeinerer Aussage addiere, so ist dies natürlich gleichbedeutend mit einem linearen und damit sozusagen additiven Verfahren der Gedankenentwicklung. Auf etwas andere Weise dient auch die Wortantithese eben diesem Zweck; die Gedankenbewegung, die hier zustandekommt (ausgehend z. B. von der Antithese $\delta\iota\kappa\eta \longleftrightarrow \epsilon\beta\epsilon\iota\varsigma$, Erga 213), ist nicht linear, vielmehr vollzieht sie sich in einer Art Pendelbewegung, wobei ein einmal angeschlagener Gedanke durch die jeweilige Entgegensetzung neues Licht empfängt und so zu voller Entfaltung kommt; diese Art der Gedankenbewegung bewirkt charakteristisch geformte Passagen innerhalb

²¹⁸ Daß hierfür bei $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$ und $\delta\iota\kappa\eta$ mit ihren jeweiligen antithetischen Verbindungen anders als etwa bei $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu \longleftrightarrow \acute{\alpha}\epsilon\rho\gamma\acute{\iota}\eta$ auch eine sachliche Notwendigkeit besteht, darüber unter b sogleich Genaueres, S. 71 ff., bes. S. 73 f.

²¹⁹ Vgl. oben S. 43 f.

²²⁰ Vgl. oben S. 58 f.

des Gedichts, nämlich mehr oder weniger deutlich ausgeprägte Respon-
sionen²²¹, besonders klar zu beobachten in der Dikeparainese in den Ver-
sen 214 ff./217 ff., 225 ff./238 ff. und 275 ff./279 ff. ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta \longleftrightarrow \beta\acute{\iota}\eta$), eben-
falls in der Erides-Dihairese in den Versen 12/13, 14 ff./17 ff. und
(wenn auch nicht ganz so deutlich) bei $\alpha\acute{\iota}\delta\acute{\omega}\varsigma$ in den Versen 318 ff. So
kommt also, wie wir nunmehr sagen können, der betonten Wortwieder-
holung und der Wortantithese eine doppelte Funktion zu: sie stehen einer-
seits im Dienste der Begriffsbildung, zum anderen erblicken wir in ihnen
diejenigen Mittel, mit deren Hilfe Hesiod zugleich ein Fortschreiten im
Gedanklichen zu bewirken bestrebt ist. Eine bestimmte Reihenfolge ist
dabei nicht auszumachen — etwa in der Weise, daß zuerst ein fertiger
Begriff da sein müßte, der daraufhin von sich aus ein Fortschreiten im
Gedanklichen ermöglichte. In Wirklichkeit geht beides Hand in Hand. So
nimmt die Dikeparainese ihren Ausgang von zwei antithetisch einander
gegenübergestellten Worten, $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und $\acute{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$, d. h. von einer zunächst
noch inhaltsleeren Antithese; erst in der nachfolgenden ‚pendelnden‘ Ge-
dankenbewegung füllt sich diese Antithese mit Inhalt; auch damit ist der
Begriff $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ noch nicht ‚fertig‘; $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ wird weiter wortmäßig hin- und her-
bewegt, zusätzliche Inhaltsbestimmungen werden gesucht; erst der weitere
Verlauf des Gedankenganges führt dann auf eine letzte abschließende
Antithese ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta \longleftrightarrow \beta\acute{\iota}\eta$). Hier erst hat sich vollends der Begriff $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ her-
ausgebildet. Hesiod ‚kreist‘ sozusagen um den Gegenstand, und *mit* bzw.
in dieser Gedankenbewegung (und nicht schon vorher) wird er begriff-
lich faßbar.

b) Unberücksichtigt blieb bislang, daß die Antithesen im Werk Hesiods
verschieden gebildet sind. Hat es, so gilt es nunmehr zu fragen, etwas zu
bedeuten, daß Hesiod neben den bereits der Odyssee im Ansatz bekann-
ten Antithesen gleichstämmiger Worte zwei weitere Arten der Antithe-
senbildung, nämlich die Antithese verschiedenstämmiger Worte und die
Begriffsspaltung, herausstellt? Diese Frage ist aus folgendem Grunde
wichtig: wir hatten festgestellt, daß Hesiod, um den Umfang eines Be-
griffs möglichst scharf zu umreißen und seinen Inhalt möglichst situations-
unabhängig, sachlich-neutral und damit allgemein formulieren zu kön-
nen, die jeweils von ihm umdachten Gegenstände gegen verschiedene

²²¹ Dies zeigt sich im übrigen nur bei Antithesen verschiedenstämmiger Worte und
im Fall der Begriffsspaltung, nie jedoch bei Antithesen gleichstämmiger Worte, die
nicht in dieser Weise ausgebaut werden; dazu S. 72 ff.

Worte absetzte und sie auf diese Weise an den durch diese Worte bezeichneten *Sachverhalten* abzumessen suchte. Was hier unter ‚Sachverhalt‘ zu verstehen sei, blieb bislang unbestimmt, desgleichen somit auch die Frage nach der Art der Relation zwischen dem einzelnen Wort (= sprachliche Benennung) und dem sogenannten Sachverhalt (= der mit dem Wort gemeinte Gegenstand). Es zeigt sich nämlich, daß je nach Art der Antithesenbildung wortmäßig verschiedene Gegensatztypen herauskommen (Gegensätze zwischen stammverwandten Worten, zwischen vollkommen verschiedenen Worten und schließlich ein Gegensatztypus, der wortmäßig überhaupt nicht mehr zu erfassen ist, da ein und dasselbe Wort zu sich selbst in Gegensatz tritt). So ergibt sich die Frage, ob und wie weit derartige typenmäßig unterschiedliche Wortantithesen sich auch in der Beschaffenheit der jeweiligen mit den verschiedenen Worten gemeinten sogenannten Sachverhalte widerspiegeln. Ich gebe zunächst eine Beschreibung der verschiedenen Antithesenbildungen.

Antithese gleichstämmiger Worte: Hier handelt es sich um die formal schärfste Art der Antithesenbildung; ἔργον \longleftrightarrow ἀεργίη, ὄλβος \longleftrightarrow ἀνολβίη und dergl. sind ‚kontradiktorische‘ Gegensätze, kontradiktorisch insofern, als der eine der jeweils einander gegenüberstehenden Begriffe (nach dem Muster A \longleftrightarrow Non-A) die durch α-privativum bewirkte Verneinung des anderen ist. Inhaltlich gesehen wirken diese Antithesen gleichstämmiger Worte verhältnismäßig blaß; denn ebenso wie ἀ-εργίη, ἀν-ολβίη und sonstige mit α-privativum versehene Bildungen wortmäßig an ihr jeweiliges positives Gegenüber gebunden bleiben²²², so beziehen sie auch ihren Inhalt nicht unmittelbar aus sich selbst, vielmehr sind sie auch in dieser Hinsicht abhängig vom Inhalt desjenigen Wortes, das sie verneinen; als bloßen Negationen fehlt ihnen sozusagen inhaltliche Eigenständigkeit²²³. Man kann nicht von ἀεργίη oder ἀνολβίη sprechen, ohne dabei ἔργον und ὄλβος mitzudenken, d. h. die mit den Worten ἀεργίη oder ἀνολβίη bezeichneten ‚Sachverhalte‘ bleiben innerlich abhängig vom Inhalt des jeweiligen positiven Wortes, indem sie diesen bloß negieren, ohne ihm darüber hinaus einen weitergehenden oder gar vollkommen eigenständigen Gehalt entgegenzusetzen. Solche Entgegensetzungen sind daher inhaltlich nicht

²²² Vgl. auch S. 57.

²²³ Mag man sich auch eine sehr deutliche Vorstellung davon machen, was ein ἀεργός sei, und mag sich mit dem ‚Begriff‘ ἀεργίη auch ein bestimmter Inhalt verbinden (nämlich der bei Hesiod sich abzeichnende ‚wertende Aspekt der Faulheit‘): im Grunde ist und bleibt ἀεργίη bloße Negation, ist im wesentlichen Nicht-ἐργάζεσθαι.

eigentlich ausbaufähig. So ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Antithesen gleichstämmiger Worte stets verhältnismäßig isoliert stehen und, wie sich am Text ablesen läßt, niemals den Ausgangspunkt bilden für ein lebendiges, ausdrucksstarkes Bild, in dem einander widerstrebende Gegebenheiten mit je und je eigenständigem Gehalt weiter ausgemalt werden, wie es dann bei den Antithesen der folgenden Gruppe der Fall ist.

Antithese verschiedenstämmiger Worte: $\deltaίκη \longleftrightarrow \tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma, \alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma \longleftrightarrow \theta\acute{\alpha}\rho\sigma\sigma\varsigma$ und dergl. sind konträre Gegensätze, konträr insofern, als sie einander nicht streng formal, sondern vornehmlich in ihrem Inhalt, d. h. auf einem bestimmten Sachgebiet entgegengesetzt sind. Die beispielsweise gegen $\deltaίκη$ gesetzten Worte $\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$ und $\beta\acute{\iota}\eta$ sind wortmäßig selbständig und besitzen, auch ohne daß man $\deltaίκη$ im Blick hat, inhaltlich gesehen ausgesprochene Eigenwirklichkeit, sie haben sozusagen ‚volle Realität‘, d. h. anders als bei der Antithese gleichstämmiger Worte sind die hier etwa gegen $\deltaίκη$ gesetzten ‚Sachverhalte‘ ($\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma, \beta\acute{\iota}\eta$) unabhängig vom Inhalt des Ausgangswortes, indem sie ihn statt mit einer bloßen Negation mit einem wirklich ‚aliud‘ konfrontieren. Naturgemäß sind die auf diese Weise gebildeten Gegensätze formal weniger scharf als bei der Antithese gleichstämmiger Worte, inhaltlich dafür jedoch um so aussagekräftiger²²⁴ und zugleich ausbaufähiger. So kann Hesiod z. B. den Gegensatz $\deltaίκη \longleftrightarrow \tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$ zum Ausgangspunkt nehmen für die breit angelegten Bilder der gerechten und der ungerechten Stadt; der Gegensatz gewinnt so lebendigen und realen Inhalt, wobei gleichzeitig die verschiedenen Inhaltsbestimmungen — etwa nach dem Schema $\lambda\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma \longleftrightarrow \omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon} \lambda\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ ²²⁵ — so aufeinander hinkomponiert sind, daß die ursprüngliche Antithese auch formal eine weitere Zuspitzung erfährt, wie sie bei der Antithese gleichstämmiger Worte bereits von vornherein gegeben war. Außerdem zieht die Tatsache, daß hier — anders als bei gleichstämmigen Antithesen — statt eines durch bloße Verneinung bewirkten generellen Gegensatzes *bestimmte* gegensätzliche Sachverhalte einander gegenübergestellt werden, die Konsequenz nach sich, daß Hesiod, um allzu einseitige sachliche Abgrenzung zu vermeiden, $\deltaίκη$ zusätzlich noch gegen $\beta\acute{\iota}\eta$ absetzt (abgesehen von

²²⁴ Der Unterschied zu den Antithesen gleichstämmiger Worte wird in dieser Hinsicht besonders deutlich bei $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$ und ihren verschiedenen Gegensätzen: wie blaß wirkt doch die gleichstämmige Antithese $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma \longleftrightarrow \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\eta$ gegenüber den verschiedenstämmigen $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma \longleftrightarrow \beta\acute{\iota}\eta$ oder $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma \longleftrightarrow \theta\acute{\alpha}\rho\sigma\sigma\varsigma$.

²²⁵ Die übrigen Gegensatzbestimmungen sind S. 60 notiert.

ὑβρις + σχέτλια ἔργα). Dasselbe ist auch bei αἰδώς der Fall, wenn dieses Wort neben βίη auch noch gegen θάρσος abgesetzt wird (abgesehen von ἀναιδείη und der anschließend zu besprechenden αἰδώς οὐκ ἀγαθή ²²⁶).

Begriffsspaltung: Hier haben wir es ohne Frage wohl mit einer spezifisch hesiodischen Entdeckung zu tun; Hesiod hat, vor allem was die ἔρις betrifft, gleichsam am eigenen Leibe erfahren, „... daß sogar mit ein und demselben einfachen Wort keine einfache und immer gleichbleibende Vorstellung verbunden zu sein braucht“ ²²⁷; die dem naiven oder unreflektierten Denken selbstverständliche Eindeutigkeit dieses Begriffs ist ihm aus eigenem Erleben fragwürdig geworden; er hat, wie wir es ausdrücken würden, das Wesen der ἔρις als in sich ambivalent erkannt. Hesiod gibt dem Ausdruck, indem er, sich gegenüber der Theogonie selbst korrigierend, zwei Erides unterscheidet, die διὰ δ' ἄνδιχα θυμὸν ἔχουσιν (Erga 13). Hier zeigt sich, daß die Sprache Hesiods nicht mehr ausreicht, um die von ihm als gegensätzlich empfundenen in dem *einen* Wort ἔρις enthaltenen unterschiedlichen ‚Sachverhalte‘ auch wortmäßig zu unterscheiden, d. h. der sachlichen (inhaltlichen) Verschiedenheit auch in formaler Hinsicht entsprechenden Ausdruck zu verleihen, wie dies bei den bislang besprochenen verschiedenartigen Antithesenbildungen durchaus noch der Fall war. So *muß* Hesiod nun, um seine Entdeckung überhaupt fruchtbar machen zu können, die zunächst noch inhaltsleere Dihairese weiter ausbauen; dies geschieht auf zweierlei Weise, einmal durch wertende Adjektivierung (nach dem Grundschema ἀγαθόν ↔ κακόν): τὴν ἐπαινήσειε νοήσας (Erga 12), πολλὸν ἀμείνω (19), ἀγαθή (24) ↔ ἐπιωμητή (13), σχετλίη (15), οὗ τις τὴν φιλεῖ (15), βαρεῖα (16), ferner, indem die beiden Erides in ihrem praktischen Wirken bzw. ihren Auswirkungen geschildert werden: die eine bringt πόλεμος κακός und δῆρις hervor (14), die andere regt zu (friedlichem) Arbeitswettstreit an, weckt sozusagen gesunden Konkurrenzneid (20 ff.), dargestellt am Verhalten des Töpfers, des Baumeisters, des Bettlers und sogar des Sängers selbst (25 f.) ²²⁸. —

²²⁶ Anders verhält es sich mit der Antithese ἀρετή ↔ κακότης; obwohl verschiedenstämmig, liegt hier gleichwohl ein kontradiktorischer Gegensatz vor; in ihm sind gleichsam die Vorsilben εὐ- ↔ κακο- (wie z. B. in εὐθημοσύνη ↔ κακοθημοσύνη) verselbständigt und ‚substantiviert‘; insofern gelten hier mehr die über die Antithese gleichstämmiger Worte getroffenen Feststellungen.

²²⁷ Sellschopp, S. 94.

²²⁸ Versuch einer inhaltlichen Deutung der Erides-Dihairese, S. 145 ff.; hinsichtlich der Funktion der Erides-Dihairese im Zusammenhang des ganzen Gedichts siehe S. 137 ff.

Bei dieser Gelegenheit gleich noch ein Wort zu αἰδώς, ἐλπίς und Νέμεσις: ich führte sie ebenso wie ἔρις unter dem Titel ‚Begriffsspaltung‘ an, obwohl *direkte* antithetisch ausgerichtete Aufspaltungen nicht ersichtlich sind, zumindest nicht so deutlich wie in der Erides-Dihairese; und dennoch zeigen alle drei Begriffe — sofern man größere Zusammenhänge oder gar das Gesamtwerk Hesiods im Auge hat — eine ähnliche Doppelheit bzw. Ambivalenz ihres Wesens: αἰδώς, ἥ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἡδ' ὀνίνησιν (Erga 318), an und für sich ist αἰδώς etwas Gutes ²²⁹, wenn man sich jedoch schämt zu arbeiten, kann sie nur als οὐκ ἀγαθή gelten (317). Dasselbe gilt für ἐλπίς, die Erga 96 trotz der Nachbarschaft der κακά ganz ohne Zweifel etwas Gutes ist, dann aber auch κενεή (498) und οὐκ ἀγαθή (500, wie die αἰδώς im Vers 317) sein kann, dann nämlich, wenn man nur gehofft und dabei zu arbeiten versäumt hat, d. h. ἐλπίς ist vom Übel, sofern sie zur Untätigkeit bzw. dazu verleitet, sich passiv-abwartend zu verhalten (sobald sie also hemmend oder lähmend sich auswirkt). Und schließlich ist Νέμεσις, in der Theogonie 223 ff. als ein Kind der Nacht und als Schwester der Eris (!) πῆμα genannt, Erga 200 (neben Αἰδώς) als ‚gerechte Vergeltung‘ eindeutig etwas Gutes ²³⁰.

Was hat Hesiod nun eigentlich hinzugewonnen, wenn er neben den bereits der Odyssee im Ansatz bekannten Antithesen gleichstämmiger Worte zwei weitere Arten der Antithesenbildung herausstellt? Daß er damit eine bestimmte ‚Technik‘ in ihren Anwendungsmöglichkeiten erweitert und vervollkommenet, ist sicherlich ein Gesichtspunkt. So ist z. B. die verschiedenstämmige Antithese ein geeignetes Mittel, um darauf längere Partien kompositorisch straff gegliedert (in der Form der sogenannten Responsionen) aufbauen zu können. Allerdings scheint mir mit dem Hinweis auf den mehr technischen Aspekt dieser Erscheinungen das Entscheidende noch nicht gesagt zu sein. Zunächst ist festzuhalten, daß Hesiod, indem er sich mehrerer verschiedener Arten wortmäßiger Entgegensetzungen bedient, ohne Zweifel damit auch — rein quantitativ — eine größere Anzahl verschiedener ‚Gegenstände‘ bzw. Sachverhalte antithetisch gegeneinander abzusetzen vermag. Aber auch durch dieses relative ‚Mehr‘ ist Hesiods Fortschritt gegenüber Homer noch nicht ausreichend charakterisiert; vielmehr lassen sich auch qualitative Unterschiede von einer Art der

²²⁹ So im Vers 200, ferner in den Antithesen αἰδώς ↔ ἀναιδείη und αἰδώς ↔ βίη; vgl. auch S. 68 f.

²³⁰ Vgl. auch Sellschopp, S. 94 f.

Antithesenbildung zur anderen verfolgen: die Tendenz geht von einer im wesentlichen formal bestimmten Art der Entgegensetzung (in der gleichstämmigen Antithese) zu einer *mehr* inhaltlich (in der verschiedenstämmigen Antithese) und schließlich zu einer *ausschließlich* inhaltlich bestimmten Art sachlicher Entgegensetzung (in der Begriffsspaltung). Was dies besagt, sei verdeutlicht anhand der Überlegung, wie Hesiod wohl zur ‚Erkenntnis‘ der jeweiligen verschiedenen Gegensätze gekommen sein mag.

Die Antithesen gleichstämmiger Worte zeigten bei größter Schärfe im Formalen inhaltlich gesehen verhältnismäßig geringe Eigenständigkeit; derartige generelle (bzw. kontradiktorische) Gegensätze stehen, so könnte man sagen, auf einer mehr verbalen als eigenständig-sachlichen Basis, das Ausgangswort ‚provoziert‘ gleichsam sein wortmäßiges Gegenteil. Antithesen gleichstämmiger Worte ergeben sich durch Nutzung der mit der Sprache gegebenen Möglichkeiten (α -privativum, auch $\epsilon\upsilon$ - \longleftrightarrow $\delta\upsilon\sigma$ -, $\kappa\alpha\chi\omicron$ -), und so ist, wie mir scheint, die Vermutung nicht ganz von der Hand zu weisen, daß in erster Linie die Sprache selbst Hesiod zur Erkenntnis dieser Art von Gegensätzen geführt hat (vorsichtiger formuliert: die Sprache hat wesentlich mit zur Erkenntnis dieser Gegensätze beigetragen). Nicht so bei den Antithesen verschiedenstämmiger Worte: anders als etwa bei $\delta\lambda\beta\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\nu\omicron\lambda\beta\acute{\iota}\eta$ besteht beispielsweise zwischen $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und $\acute{\upsilon}\beta\omicron\iota\varsigma$ keinerlei sprachliche bzw. wortmäßige Verbindung, also kann auch nicht die Sprache von sich aus zur Erkenntnis dieses Gegensatzes geführt bzw. beigetragen haben, sondern eher die unmittelbare Erfahrung der mit den verschiedenen Worten gemeinten einander konträren Sachverhalte selbst.

Vollends deutlich wird, was sich hier abzeichnet, am Beispiel der dritten Form der Antithese, der Begriffsspaltung; was Hesiod hier miteinander im Gegensatz stehen sieht, geht ganz offensichtlich nicht mehr vom Wort aus, vielmehr ist ihm die beispielsweise mit dem Wort $\xi\omicron\iota\varsigma$ gemeinte Erscheinung selbst — $\xi\omicron\iota\varsigma$ als eigenständige reale Kraft — zwiespältig geworden. Die Erkenntnis dieses Gegensatzes kommt Hesiod nicht mehr, wie man es bei $\delta\lambda\beta\omicron\varsigma$ \longleftrightarrow $\acute{\alpha}\nu\omicron\lambda\beta\acute{\iota}\eta$ und dergl. wohl annehmen durfte, aus der Sprache selbst — denn diese reicht hier ja gar nicht mehr aus, $\xi\omicron\iota\varsigma$ findet wortmäßig kein Gegenteil mehr —, sondern ganz ohne Zweifel aus der leibhaftigen Erfahrung dessen, was mit dem *einen* Wort $\xi\omicron\iota\varsigma$ benannt und bis zu Hesiod auch für eindeutig gehalten wurde, man könnte sagen: aus einem bestimmten Bereich der ‚Wirklichkeit‘ selbst.

Hier ist also festzuhalten: im Unterschied zur Antithese gleichstämmiger Worte ist bei den beiden anderen stärker inhaltlich orientierten Arten der Antithese nicht eigentlich das einzelne Wort der Ausgangspunkt eines — mit sprachlich-formalen Mitteln bewirkten — generellen Gegensatzes; denn *wortmäßig* besteht, wie gesagt, etwa zwischen $\deltaίκη$ und $\ὕβρις$ keine wie auch immer geartete Verbindung, also auch keine Gegensatzbeziehung, ebenso wenig, wie das *eine* Wort $\xi\rho\iota\varsigma$ von *sich aus* in einen Gegensatz zu sich selbst zu treten vermag; vielmehr sind es — anders oder doch zumindest weitaus eindeutiger, als dies jemals bei gleichstämmigen Wortverbindungen der Fall sein könnte — hier gerade die mit den jeweiligen Worten bezeichneten Gegebenheiten selbst bzw. die unmittelbare Erfahrung ganz bestimmter und in jeder Hinsicht ausgesprochen eigenständiger *Sachverhalte*, die in der Sicht Hesiods, indem er sie gedanklich zu durchdringen versucht, entweder zu Gegensätzen sich zusammenfügen (in der Antithese verschiedenstämmiger Worte) oder aber überhaupt erst zu Gegensätzen auseinandertreten (in der Begriffsspaltung). Mit diesen neu hinzukommenden Antithesenbildungen scheint, wie ich meine, eine neue Art zu denken (und zugleich die Wirklichkeit anzusehen) sich abzuzeichnen; denn beobachtet man, wie hier inhaltlich vollkommen eigenständige, ‚reale‘ Gegebenheiten und damit sozusagen einzelne Bereiche der von Hesiod erlebten und durchdachten Wirklichkeit in eine Gegensatzbeziehung zueinander treten, so wird hiermit ganz offensichtlich einer Betrachtungsweise der Weg geebnet, die noch außerordentliche Entwicklungsmöglichkeit in sich trägt und die — in der frühgriechischen Philosophie (Heraklit) zu einer Art philosophischer ‚Methode‘ weiterentwickelt — schließlich die gesamte (Natur-)Wirklichkeit in einem antithetisch sich abwickelnden Denkprozeß zu begreifen versucht²³¹. Nun mag es ein wenig übertrieben oder gezwungen erscheinen, in diesem Zusammenhang gleich an Heraklits ‚realdialektisches‘ Gegensatzdenken zu erinnern. Immerhin sei hier bemerkt, daß auch Hesiod die antithetische Denkform weiter als bislang ersichtlich zu entwickeln bestrebt ist, daß er einmal sogar tatsächlich die Gesamtheit der ihn umgebenden Wirklichkeit auf einen bestimmten Gegensatz zurückzuführen und so zu begreifen versucht. Darüber im nachfolgenden Kapitel sogleich Genaueres, wo wir uns unter dem Titel ‚Die antithetische Struktur des Prometheus-Pandora-Mythos‘ den

²³¹ Vgl. auch H. Fränkel, *Drei Interpretationen aus Hesiod*, S. 3.

Besonderheiten eines spezifisch hesiodischen Mythengebrauchs zuwenden werden.

c) Soweit also die ‚Formen von Hesiods individuellem Denken‘. Was nun die verschiedenen Mittel betrifft, mit deren Hilfe Hesiod dem einzelnen Wort Inhalt zu verleihen und zugleich ein Fortschreiten der Gedanken zu bewirken bestrebt ist, so wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese Mittel von Hesiod nicht erst sämtlich erfunden werden mußten²³²; nicht *daß* er Anaphern, Antithesen und dergl. einsetzt, ist im Rahmen der Begriffsbildung und der Gedankenentwicklung entscheidend, sondern *wie* dies im einzelnen geschieht. Hesiod verfuhr, wie wir sahen, in der Mittelwahl äußerst sorgfältig und in hohem Maße zielstrebig — bisweilen in so auffälliger Weise, daß man bei bestimmten besonders wichtigen Begriffen geradezu eine Kumulation der verschiedenen Mittel wahrnehmen konnte. Letzteres hat als ein besonders deutliches Indiz dafür zu gelten, daß die einzelnen Ausdrucksmittel sich im Werk Hesiods nicht beiläufig und von ungefähr einfanden, sondern daß er dergleichen ganz bewußt angestrebt hat; zugleich läßt uns die Art, wie Hesiod in immer neuen Anläufen sich bereits um das einzelne Wort bemüht, die außerordentlichen Schwierigkeiten ahnen, mit denen Hesiod zu kämpfen hatte — angesichts der Tatsache, daß er zweifellos als erster in bislang ungewöhnlich hohem Maße ausgesprochen gedanklichen Ausdruck anstrebt. Um davon einen Eindruck zu vermitteln, möchte ich zum Abschluß dieses Kapitels am Beispiel dreier besonders wichtiger Begriffe die in einem einzigen Wort jeweils zusammenkommenden verschiedenen Ausdrucksmittel noch einmal übersichtlich darlegen (die in Klammern stehenden Seitenzahlen verweisen auf diejenigen Stellen, an denen diese Ausdrucksmittel ausführlicher behandelt wurden).

- αἰδώς: (1) Anapher — als Sonderfall betonter Wortwiederholung (S. 60 f.),
 (2) gleichstämmige Antithese (S. 68 f. u. Anm. 224 und passim),
 (3) zwei Fälle verschiedenstämmiger Antithesen (S. 68 f., 73 f. u. Anm. 224 und passim),
 (4) Begriffsspaltung (S. 68 f., 75), damit verbunden die Notwendigkeit zu wertender Adjektivierung (S. 47 f., vgl. S. 49),
 (5) Personifizierung (S. 47 f., vgl. S. 50).

- δίχνη: (1) Betonte Wortwiederholung (S. 56, 57 ff., 65 f., 67 f.),
 (2) drei Fälle verschiedenstämmiger Antithesen (S. 67 ff., 70 f., 73 f.),

²³² Vgl. S. 44 f., 50.

- (3) Personifizierung (S. 58 f., vgl. S. 50),
- (4) als ein weiteres Ausdrucksmittel in der Umgebung des Begriffes δίκη ist auch die Fabel vom Habicht und der Nachtigall anzusehen, als eine Art ‚Rätselrede‘ bereitet sie nachdrücklich die Dikeparainese vor (S. 58).

ἔργον:

- (1) Betonte Wortwiederholung (S. 56 f.),
- (2) gleichstämmige Antithese (S. 57, 72 f.). — Weitere Ausdrucksmittel in der näheren Umgebung des Begriffs ἔργον:
- (3) das die Arbeitsparainese einleitende Wegegleichnis, das mit seiner Güterabwägung zwischen den beiden antithetisch einander gegenüberstehenden Begriffen ἀρετή und κακότης stärksten Nachdruck auf ἔργον legt (S. 57 u. a.),
- (4) der gesamte αἰδώς-Komplex, der in engster Verbindung mit ἔργον steht, also zusätzliches Gewicht auf ἔργον legt (S. 57, vgl. S. 60).

IV. KAPITEL

DER INHALT VON HESIODS INDIVIDUELLEM DENKEN, DIE MYTHEN DER WERKE UND TAGE ALS TRÄGER EINER MYTHISCH-DICHTERISCHEN DASEINSANALYSE

Wir haben uns in den vorausgegangenen Kapiteln ein Bild zu machen versucht vom persönlichen Stil Hesiods und damit — da seine eigentliche Stärke ohne Zweifel weniger auf poetisch-künstlerischem Gebiet als im Gedanklichen liegt — von den Formen seines individuellen Denkens. Wenn wir von hier aus nunmehr Rückschlüsse zu ziehen versuchen auf den Inhalt seines Denkens, auf das also, was er ‚eigentlich‘ hat sagen ‚wollen‘, so wird mit dieser Art der Betrachtung eine Richtung eingeschlagen, die von der üblichen, soweit ich sehe, einigermaßen abweicht und vor allem in der Hesiodinterpretation nicht gerade selbstverständlich zu sein scheint, erstaunlicherweise nicht einmal seit Erscheinen der Arbeit von Sell-schopp. Denn von den meisten Interpreten wurde es — ob bewußt oder unbewußt — als unbezweifelbar geradezu vorausgesetzt, daß im Werk Hesiods Diskrepanzen bestünden zwischen Inhalt und Form, zwischen dem neuartigen Material, das er zu bewältigen versucht, und der (epischen) Sprachform, die allein er vorfand²³³, d. h. die angenommene Diskrepanz zwischen Form und Inhalt ließ es bereits von vornherein ziemlich vergeblich erscheinen, in der Interpretation des Inhalts eine zusätzliche Absicherung der einzelnen Ergebnisse auch in formaler Hinsicht erreichen zu wollen. Jedoch beruht eine derartige Annahme bereits auf einem grundlegenden Irrtum. Dagegen sprechen zunächst einmal die Tatsachen selbst: denn aufgrund stilistischer Beobachtungen wurde es ja gerade offenkundig, wie sehr sich die epische Sprachform bei Hesiod — sozusagen hinter der äußeren Hülle hexametrischer Ausformung — gewandelt hat, daß Hesiod sich von daher also durchaus darauf verstand, sie seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Dagegen spricht aber auch

²³³ So vor allem Fuss, S. 23 u. a.

eine grundsätzliche Erwägung ²³⁴: Interpreten, die im Werk Hesiods zwar Reichtum und Tiefe im Gedanklichen erblicken, auf der anderen Seite jedoch einen gewissen Mangel an adäquaten Ausdrucksmitteln wahrnehmen zu können meinen, gehen offensichtlich von der irrigen bzw. allzu schematischen Vorstellung aus, dem Dichter habe zunächst der Inhalt auf irgendeine Weise fertig vorgelegen, erst dann habe er sich nach einer angemessenen Form umgesehen, um sie dem — angeblich vorgegebenen — Inhalt bloß *hinzuzufügen*; unter einer solchen Voraussetzung sind Fehleinschätzungen beinahe unvermeidlich — etwa der Art, daß im Werk Hesiods manches für unser Empfinden Ungewöhnliche oder Fremdartige voreilig als ‚Schwäche‘ eingestuft, mit dem Hinweis auf eine noch nicht voll ausgebildete Sprache bloß ‚entschuldigt‘ oder gar durch ‚ergänzende Paraphrase‘ einfach weggedeutet wird; dies ein Verfahren, das im Grunde diktiert ist von Ansprüchen, die spätere Zeiten an ein Werk der Dichtung stellen würden; uns geht es indessen ausdrücklich um Inhalt und Form von Hesiods *individuellem* Denken, wir versuchen, Hesiod nach Möglichkeit so zu verstehen, wie er sich selbst verstanden wissen wollte — auch oder gerade in dem, was uns in seiner Dichtung ungewöhnlich oder fremdartig anmutet. So erscheint es höchst unzweckmäßig, in der Interpretation von einer Diskrepanz zwischen Form und Inhalt bereits auszugehen, solange nicht sämtliche Möglichkeiten geprüft worden sind, ob und wie weit hier dennoch Verbindungen welcher Art auch immer — gleich ob sie unseren eigenen Denkgewohnheiten nun entsprechen mögen oder ob sie möglicherweise allein und ausschließlich im individuellen Denken Hesiods begründet liegen — faktisch jedenfalls vorhanden sind. Diese Forderung mag auch in der Überlegung eine Stütze finden, daß man sich ohne Zweifel von der Entstehung solch früher Dichtung wie der hesiodischen auch grundsätzlich eine falsche Vorstellung machte, wollte man eine strenge, allzu schematische Trennung zwischen Form und Inhalt für gegeben erachten: denn in Wirklichkeit dürfte hier eine wesentlich engere Wechselbeziehung bestehen, in der der Dichter ‚nicht nur seine Sprache der Sache anpaßt, sondern auch umgekehrt die Sache der gedanklichen und sprachlichen Gestaltung im literarischen Werk‘ ²³⁵. Dies die Gründe, weshalb wir uns — noch vor der Erörterung dessen, was Hesiod eigentlich hat sagen wollen — Rechenschaft darüber zu geben such-

²³⁴ Vgl. oben S. 21 ff.

²³⁵ Fränkel, vgl. Text, S. 22.

ten, was auszudrücken er sprachlich und gedanklich überhaupt in der Lage war, d. h. welche Ausdrucksmittel er entweder vorfand, abwandelte oder aber neu schuf; von daher ergibt sich für uns die Möglichkeit, auch einmal von formalen Gegebenheiten her auf Fragen des Inhalts Rückschlüsse zu ziehen oder gar im einen oder anderen nach wie vor umstrittenen Fall eine schlüssige Entscheidung herbeizuführen.

Daß eine solche Art des Vorgehens jedoch nicht nur möglich, sondern geradezu unumgänglich notwendig ist, wird im Hinblick auf den besonderen Charakter der Werke und Tage, auf die beinahe verwirrende Fülle dessen, was im einzelnen zur Sprache kommt, sogleich ersichtlich; denn fragt man nach *einem* bestimmten Thema des Gedichts oder nach dem, was die verschiedenen Einzelthemen wohl zusammenhalten mag, d. h. nach dem mutmaßlichen ‚einheitlichen Grundgedanken‘, so läßt die Buntheit und Vielschichtigkeit des Stoffs der Werke und Tage es fast hoffnungslos erscheinen, zu einer eindeutigen Bestimmung zu kommen, solange uns kein zusätzliches — aus dem Text selbst zu gewinnendes! — Kriterium zur Verfügung steht, ein Kriterium also, das wohl am ehesten in den ‚*Formen* von Hesiods individuellem Denken‘ aufzufinden sein dürfte; ohne ein derartiges Kriterium ist man mehr oder weniger auf bloße Vermutungen angewiesen, bleibt man der ungewöhnlichen Vielfalt des je und je Einzelnen gleichsam hilflos ausgeliefert. Nur so erklärt sich m. E. die Tatsache, daß so lange Zeit eine solch erstaunliche Fülle verschiedener und z. T. einander ausschließender Inhaltsbestimmungen der Erga — jede scheinbar wohlbegründet — überhaupt nebeneinander hat bestehen können und (damit in direktem Zusammenhang) eine gleichermaßen erstaunliche Fülle von Antworten auf die weitergehenden Fragen etwa nach der Literaturgattung, der die Erga zuzurechnen sind, nach Hesiods (einheitlichen) dichterischen Absichten, nach dem mutmaßlichen Zusammenspiel der jeweils einzelnen in sich geschlossenen Passagen, kurz: nach der dichterischen Einheit der Werke und Tage²³⁶. So konnte es auch geschehen, daß je nach dem, mit welchen Voraussetzungen die einzelnen Interpreten an das Gedicht herangingen (d. h. je nach dem, welches Thema man als *das* Thema der Erga ansah, welcher Literaturgattung man sie zurechnete und welche dichterischen Absichten man Hesiod nachsagte), häufig ganze Passagen des Gedichts übrig blieben, die sich nicht oder doch nur gewaltsam dem einmal gewählten Grundsatz unterordnen ließen und so, sofern man sie

²³⁶ Vgl. die Einleitung zu dieser Arbeit, S. 1 ff.

nicht überhaupt als einen nachträglichen Einschub entweder durch Hesiod selbst oder gar von fremder Hand ansah, die mannigfaltigsten Ausdeutungen erfuhren.

Dies gilt in ganz besonderer Weise für die mythischen Partien innerhalb der Werke und Tage; auf dem Weg durch die Geschichte der Hesiodinterpretation begegnen angesichts der Frage nach Bedeutung und Funktion des Prometheus-Pandora-Mythos und des Weltaltermythos die verschiedensten, einander z. T. widersprechenden Antworten²³⁶: so erblickt Wilamowitz in den Mythen ‚ein wirklich episches Element‘, eine ‚Einlage‘ (also keine spezifische Bedeutung), Harder nennt sie ‚bedeutsam und sinnschwer, geladen mit eigenwilliger theologischer und ethischer Tendenz‘ (?), Dornseiff wertet die Mythen (neben anderen Passagen im Eingang der Erga) rein literarisch als Einleitungstopos, ‚um Leben in eine literarische Unternehmung zu bringen‘ (also keine spezifische Bedeutung), Jaeger tritt für eine ‚normative‘ Verwendung des Mythos ein, die Mehrzahl der Interpreten nimmt die Mythen als ‚Illustration‘ (z. B. göttlicher Allmacht), nennt sie ‚exemplarisch‘ (z. B. für menschliches Verhalten), auch ‚protreptisch und apotreptisch‘ oder aber ‚exemplarisch und aitiologisch‘. Allen Interpreten, sofern sie überhaupt ‚Bedeutsames‘ in den Mythen ausgesprochen sehen, ist also die Auffassung gemeinsam, die mythische ‚Form‘ verkörpere allgemeinen ethisch-religiösen Inhalt (neben einem gewissen aitiologischen Moment) — wohl deshalb, weil eine derartige Verwendung des Mythos häufig begegnet und sich im Blick auf die Erga, hat man sie einmal als ‚eine einzige große Lehr- und Mahnrede‘ (Jaeger) definiert, einfach anzubieten scheint. Damit wird auch Hesiods individuelles Denken eindeutig (und einseitig!) auf den Bereich des Religiösen oder der Ethik festgelegt — ohne daß zuvor die Möglichkeit eines von der üblichen Verwendung vielleicht abweichenden Mythengebrauchs bei Hesiod in Betracht gezogen worden wäre. Wie ist des Dichters Verhältnis zum Mythos? Daß hier allgemeine ‚Mythentheorien‘ nicht weiterhelfen werden, versteht sich fast von selbst; das heißt: wie ist Hesiods *persönliches* Verhältnis zum Mythos? Ist er ihm noch ganz *Erzählung* oder bereits *Form*, mit deren Hilfe Gedanken zum Tragen kommen, die auf andere Weise (z. B. rein sprachlich) einfach noch nicht zu bewältigen waren? Welche ‚denkerische Leistung‘ liegt möglicherweise gerade in den mythischen Partien? Liegt ihre Bedeutung in ihrem ethisch-religiösen Gehalt, wie es von der Mehrzahl der Interpreten vertreten wird?

Ein anderer Vorschlag erscheint hier auf den ersten Blick vielleicht zu kühn, um überhaupt ernsthaft in Betracht gezogen zu werden: sind Hesiods Mythen möglicherweise das Gefäß eines Denkens, das man am treffendsten als ein ‚cognitives‘ Denken beschreiben könnte? Gibt es Anhaltspunkte dafür, daß bei Hesiod die ‚mythische Form‘ möglicherweise zum Träger wirklicher Erkenntnis geworden ist? So ungewöhnlich diese Frage im Augenblick klingen mag, sie muß dennoch — zunächst als *eine* von mehreren Möglichkeiten — ernsthaft mitbedacht werden; immerhin wird eine derartige Fragestellung durch die Beobachtungen wenigstens zweier Hesiodinterpreten gestützt: so wenn Heitsch²³⁷ zu der Feststellung kommt, ‚Hesiods Verhältnis zum Mythos sei dasselbe wie das zu Namen und Wörtern und damit zur Sprache‘; noch deutlicher (allerdings im Blick auf die Theogonie) Fränkel²³⁸: „Hesiod . . . ist besonders da, wo er neue, eigene Erkenntnisse gewinnt und vorträgt, der Stufe nicht mehr fern, auf welcher der Mythos bloße Form ist“. Feststellungen dieser Art dürfen für das Verständnis der mythischen Partien der Erga in eine neue Richtung weisen, sie lassen es durchaus angeraten erscheinen, auf anderen, bislang noch kaum begangenen Wegen eine Beurteilung des hesiodischen Mythengebrauchs zu versuchen.

Da von den Mythen (bzw. überhaupt von den ‚grundsätzlichen‘ Partien) für ein einheitliches Verständnis der Werke und Tage sehr viel abhängt, verdienen (neben der Erides-Dihairesis) gerade die mythischen Partien der Erga — insbesondere angesichts der verwirrenden Fülle verschiedenartiger Deutungen, die sie im Laufe der Zeit erfahren haben — eine vorrangige Behandlung. Bei der Frage, *was* Hesiod in ihnen hat zum Ausdruck bringen wollen, lassen wir uns — unserem Vorsatz gemäß — zunächst ganz und ausschließlich von den Erkenntnissen leiten, die wir hinsichtlich der *Formen* von Hesiods individuellem Denken zuvor haben gewinnen können.

1. DIE ANTITHETISCHE STRUKTUR DES PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS

Hesiod hat den Prometheus-Pandora-Mythos bekanntlich an zwei Stellen behandelt, die erste Version findet sich Theog. 521–616 (ohne Nennung des Namens Pandora), die zweite Erga 42–105. Die Tatsache,

²³⁷ Vgl. oben S. 8.

²³⁸ Fränkel, Drei Interpretationen, S. 2.

daß beide Fassungen untereinander (aber auch jede für sich) gewisse Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten aufweisen, hat eine beinahe nicht mehr zu überblickende Fülle an Literatur zu den aus dieser Doppelfassung resultierenden Problemen hervorgebracht²³⁹. Die Aufgabe, der sich die Interpretation hier gegenüber sieht, wurde in älteren, der analytischen Methode noch stark verpflichteten Arbeiten dahingehend aufgefaßt, daß man die beiden Erzählungen nur von allen störenden Einschüben zu befreien brauche, um beide Fassungen in die — vermeintlich ursprüngliche — Harmonie bringen zu können: „Das Allheilmittel der bisherigen Kritik war die Interpolation. Und so liefen alle bisherigen Erklärungsversuche auf Streichungen hinaus, ohne daß man erfuhr, woher denn diese allen Zusammenhang störenden Interpolationen gekommen seien“²⁴⁰. Allmählich setzte sich dann die Auffassung durch, daß mit einer bloßen Reinigung der Texte noch nicht viel gewonnen sei²⁴¹, daß man vielmehr angesichts der verschiedenen Fassungen einer und derselben Erzählung auch die verschiedenen Tendenzen in Rechnung stellen müsse, die Hesiod in den beiden Gedichten verfolge. Die Tatsache, daß Hesiod die Prometheus-sage zweimal behandle, lasse, wie Schwartz zu Recht betont, von vornherein annehmen, daß der Gehalt der Geschichte sich ihm verschoben habe: „... der bäurische Rhapsode von Askra wäre nie zu demselben Stoff zurückgekehrt, lediglich um seine Technik an ihm auszuprobieren, sondern ihn leitet ein inneres Interesse an der Sache. Daher lockt es auch, beide Darstellungen zu vergleichen; denn hier bietet sich einmal die Möglichkeit, in das individuelle Denken des Dichters einzudringen ...“²⁴². Dieser Grundsatz ist ohne Zweifel richtig, was jedoch die praktische Interpretation betrifft, so zieht Schwartz die beiden Versionen erst in Ver-

²³⁹ Hier seien nur die wichtigsten Arbeiten genannt: Wolf Aly, Die literarische Überlieferung des Prometheusmythos. — Eduard Schwartz, Prometheus bei Hesiod. — Kurt von Fritz, Pandora, Prometheus and the myth of the ages. — W. A. Oldfather, s. v. Pandora, in: RE 18, 2, 1949, Sp. 529—548 (mit Literatur bis zum Jahre 1938). — Walther Kraus, s. v. Prometheus, in: RE 23, 1, 1956, Sp. 653—702 (bzw. bis Sp. 730, Lothar Eckhart); zu Hesiod: Sp. 657—664. — Fritz Wehrli, Hesiods Prometheus. — Karl Reinhardt, Prometheus, in: Eranos-Jahrbuch 25, Zürich 1957 (jetzt in: Tradition und Geist, Göttingen 1960, S. 191 ff.). — Otto Lendle, Die ‚Pandorasage‘ bei Hesiod (dies die ausführlichste, methodisch jedoch nicht immer glückliche Arbeit zum Thema; vgl. die Rez. von Hartmut Erbse, in: Gymnasium 66, 1959, S. 561—563). — Ernst Heitsch, Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod.

²⁴⁰ Aly, S. 545 f.

²⁴¹ Vgl. auch Oldfather, Sp. 534.

²⁴² Schwartz, S. 42.

gleich, *nachdem* er sie — und zwar jede einzeln für sich — durchaus noch im Sinn der analytischen Methode gereinigt hat²⁴³. Auch die neueste größere Behandlung dieses Themas, die Arbeit von Lendle, verfährt noch in eben dieser Weise²⁴⁴.

Neuere Arbeiten — so die von Wehrli und Heitsch — versuchen, auf andere Weise zu einem Verständnis der mit der zweifachen Behandlung einer und derselben Geschichte verbundenen Schwierigkeiten zu kommen. Oberster Grundsatz ist: eine Lösung der hier gegebenen Probleme läßt sich nicht durch Reinigung und Harmonisierung der verschiedenen Textfassungen erreichen, vielmehr geht es darum, ein Verständnis gerade der Unterschiede zu gewinnen; diese so formulierte Aufgabe der Interpretation hat auch Schwartz wenigstens teilweise bzw. im Grundansatz noch gesehen; was jedoch die Schwierigkeiten im einzelnen betrifft, so unterscheiden sich die modernen Lösungsversuche ganz entschieden von der Art, in der Schwartz vorging. Sie gehen aus von dem Gedanken, „... daß das Werk eines Rhapsoden nicht nur der Erweiterung durch jüngere Zunftgenossen ausgesetzt ist, sondern auch seinerseits von Älteren Geformtes in eigener Absicht benutzt ...“²⁴⁵. Dieser Gedanke lenkt den Blick auf die mutmaßliche von Hesiod benutzte Vorlage der Pro-

²⁴³ So erblickt Schwartz (S. 48 f.) — um ein Beispiel zu nennen — in den Versen Erga 42 ff. einen Anstoß in der Tatsache, daß einmal βίος (Vers 42) und dann wiederum πῦρ (50) verborgen worden seien; um die Notwendigkeit der Arbeit zu begründen, sei das Verbergen des Feuers jedoch überflüssig, abgesehen davon, daß Prometheus es den Menschen ja verschaffte, ohne daß dadurch etwa der Zwang zur Arbeit aufgehört habe. So neigt Schwartz dazu, hier einen Interpolator am Werke zu sehen, der die Geschichte vom Feuerraub in die Erga hineingebracht habe. Schwartz muß daher zumindest die Verse 50 ff. tilgen (wenn nicht schon gar die Verse 47 ff.). Der Anstoß, den Schwartz hier bemerkt, soll gar nicht geleugnet werden; doch fragt es sich, ob durch die Athetese, mit deren Hilfe er ihn zu beseitigen versucht, nicht der Sinn der ganzen Geschichte möglicherweise gleich mitbeseitigt wird; denn wenigstens in einem Fall, nämlich im Vers 50 (und damit eigentlich auch im Vers 47), müßte κρύπτειν gestrichen werden; und dies wiederum würde etwas zerstören, das wir aufgrund der Erkenntnisse des vorausgegangenen Kapitels nicht zu leicht nehmen dürfen: die betonte Wiederholung des Wortes κρύπτειν (vgl. S. 56)! Genauer es dazu auf Seite 101 ff., 114 ff., bes. S. 116 f. mit Anm. 273 und S. 118 ff. Hier sei nur soviel gesagt, daß man m. E. lieber den einen oder anderen Anstoß einfach in Kauf nehmen sollte, als voreilig und unwiderruflich eine vielleicht trügerische Harmonisierung anzustreben.

²⁴⁴ Lendle, S. 84: „Nachdem es gelungen ist, den ursprünglichen Textbestand wieder herzustellen, können wir uns endlich den Fragen zuwenden, die sich aus den verschiedenen Darstellungen der Urweibgeschichte in Theogonie und Erga für den Dichter selbst ergeben.“

²⁴⁵ Heitsch, S. 420.

metheuserzählung. In dem Bestreben, „... Tradition und Neuschöpfung innerhalb eines Werkes zu scheiden und dadurch das Eigentümliche der einmaligen Gestaltung zu erfassen ...“²⁴⁶, geht es Heitsch (und Wehrli) zunächst um eine Rekonstruktion eben dieser Vorlage; von hier aus sollen gleichzeitig die Unstimmigkeiten und Ungereimtheiten in und zwischen beiden Fassungen eine einleuchtende Erklärung finden; daß ein solches Verfahren hypothetisch ist, bemerkt Heitsch selbst; dennoch glaubt er zuversichtlich, auf diese Weise zu nachprüfbaren Ergebnissen zu kommen: „... gelingt es ... , mit ihrer (sc. der Hypothese) Hilfe die Anstöße und Ungereimtheiten in und zwischen den beiden Hesiodtexten aus dem Widerspiel von Tradition und Umformung genetisch verständlich zu machen, dürfte sich die Hypothese über den Stand bloßer Wahrscheinlichkeit erheben“²⁴⁷. Aber gerade dies erscheint mir höchst zweifelhaft; ich vermag nicht recht einzusehen, weshalb erst eine Vorlage, die doch aus nichts anderem als aus den Texten Hesiods zu gewinnen ist, herangezogen werden sollte, um daraufhin dann — in Umkehrung — von dieser mutmaßlichen Vorlage aus wiederum auf den Hesiodtext Rückschlüsse ziehen zu können. Wird hierbei nicht, was nachgewiesen werden soll (= Hesiods persönlicher Anteil an der Geschichte und zugleich eine Begründung für die verschiedenen Anstöße in und zwischen beiden Fassungen), letzten Endes bloß vorausgesetzt? Nicht daß Hesiod keine Vorlage gehabt hätte, soll damit gesagt sein; nur: solange wir diese nicht kennen, besagen sämtliche aus der bloß vorausgesetzten Form der Vorlage gezogenen Folgerungen — so einleuchtend die sich hier ergebenden Erklärungen im einzelnen auch immer sein mögen — lediglich, daß es so, wie Heitsch es sich vorstellt, gewesen sein *kann*, nicht jedoch, daß es *nicht anders* gewesen sein kann; d. h. Heitschs Verfahren ist nicht nur anfänglich hypothetisch, und es ist auch nicht so, daß „erst aus den Folgerungen, die unter der gemachten Voraussetzung für den vorliegenden Hesiodtext zu ziehen seien, sich allmählich der Beweis ergebe“²⁴⁸, vielmehr erhebt sich die Ausgangshypothese auch am Ende durchaus nicht über den Stand bloßer Möglichkeit; dieses Verfahren bleibt hypothetisch, seine Brauchbarkeit für die aus der Doppelfassung der Prometheusgeschichte bzw. aus den Unstimmigkeiten in und zwischen beiden Versionen sich ergebenden Auf-

²⁴⁶ Heitsch, ebd.

²⁴⁷ Heitsch, S. 421.

²⁴⁸ Heitsch, S. 421, Anm. 5.

gaben ist eigentlich, wie ich meine, zweifelhaft; von einem ausgesprochenen *Beweisverfahren* kann hier wirklich nicht die Rede sein ²⁴⁹.

So möchte ich die hier der Interpretation gestellte Aufgabe, so wie sie sich mir darstellt, im Grundsatz noch entschiedener, als bislang üblich, folgendermaßen formulieren: ungeachtet aller mutmaßlichen Vorlagen, deren Hesiod sich bedient haben mag, setze ich die beiden Fassungen der Prometheusgeschichte einfach so, wie sie uns vor Augen stehen, miteinander in Vergleich, und dies in der Absicht, die Differenzen *zwischen* beiden Fassungen und damit Bedeutung und Funktion einer jeden aus nichts anderem heraus verständlich zu machen als aus dem Sinnzusammenhang, in dem sie sich jeweils finden; was nun die verschiedenen Anstöße *innerhalb* der einzelnen Fassungen, vornehmlich diejenigen der Ergafassung, betrifft, so streben wir deren Beseitigung — etwa durch Reinigung der Texte — oder deren ‚Verstehbarmachung‘ mittels einer mutmaßlichen Vorlage erst gar nicht an, d. h. wir wollen sie — wenigstens zunächst — einfach in Kauf nehmen, solange das, was hier vorliegt, *trotz* mancher Anstöße im einzelnen aufs Ganze gesehen dennoch einen guten Sinn ergibt. Auf der anderen Seite wähle ich ein derartiges etwas rigoros anmutendes Verfahren natürlich nicht ganz ohne die gewisse Zuversicht, daß uns am Ende dennoch einige Einsichten zuteil werden, mit deren Hilfe sich dann der eine oder andere Anstoß — nunmehr ohne Zuhilfenahme einer Hypothese — verständlich machen oder gar als gegenstandslos erweisen läßt. — Ich beginne mit einer Gegenüberstellung der beiden Fassungen ²⁵⁰:

Theogonie 521–616

Erga 42–105

- | | |
|---|--|
| <p>(1) Vorwegnahme des Schicksals des Prometheus: seine Fesselung, seine Leiden und schließlich die Erlösung durch Herakles (521 bis 534) ²⁵¹. Daraufhin dann die Gründe für dieses Schicksal:</p> | |
|---|--|

²⁴⁹ Immerhin ist anzuerkennen, daß die von Heitsch rekonstruierte Vorlage (S. 421 f.) die in den hesiodischen Texten vorhandenen Ungereimtheiten erstaunlich lückenlos zu lösen bzw. verständlich zu machen vermag, so daß man der Ausgangshypothese zumindest einen sehr hohen Wahrscheinlichkeitsgrad zubilligen muß.

²⁵⁰ Vgl. auch Lendle, S. 95 f.

²⁵¹ Wobei die Marterung durch den Adler und die Befreiung durch Herakles (an sich sehr alte Motive) möglicherweise interpoliert sind; vgl. Kraus, Sp. 658 f.

	(2a) Die Götter verbergen den βίος (42–46).
	(3a) ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶ ἥσιν (47), als Begründung:
(4) Der Opferbetrug des Prometheus, zugleich eine Opferaitiologie; Zeus ergrimmt (535 bis 560).	(4a) Anspielung auf den Opferbetrug des Prometheus (48 f.).
(5) Es folgt als Strafe οὐκ ἐδίδου πυρὸς μένος (561–564).	(5a) κρύψε δὲ πῦρ (50).
(6) Prometheus stiehlt das Feuer; Zeus ergrimmt wiederum (565 bis 569).	(6a) Prometheus stiehlt das Feuer; Zeus ergrimmt wiederum (50 bis 53).
(7) Als Strafe: ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν (indirekte Rede) (570).	(7a) Als Strafe: ἀντὶ πυρὸς δώσω κακὸν (Ankündigung in direkter Rede) (54–58).
(8) Schaffung und Schmückung des Mädchens (571–584).	<div style="display: flex; align-items: center;"> <div style="font-size: 3em; margin-right: 10px;">{</div> <div> <p>(8a) Befehl zur Schaffung und Schmückung des Mädchens (59–68).</p> <p>(8b) Ausführung des Befehls (69 bis 80).</p> <p>(8c) Nennung und Begründung des Namens Pandora (80 bis 82).</p> </div> </div>
(9) αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο ... (585).	(9a) αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσεν ... (83).
(10) Zeus stellt dieses ‚Gebilde‘ Göttern und Menschen vor, die ob des δόλος αἰπὺς ins Staunen geraten (586–589).	(10a) Zeus schickt Pandora (= δόλος αἰπὺς) zu Epimetheus, der sie entgegen der Weisung des Prometheus bei sich aufnimmt (84 bis 89).

(11) Das ‚Götterbild‘ ist der Ursprung des verderblichen Frauengeschlechts, Invektive gegen die Frauen, Drohnengleichnis, Sprüche über die Unvermeidlichkeit dieses ‚unheilbaren Übels‘ und dergl. (591–612).	
	(12a) Reflexionen über den Zustand des Menschengeschlechts vor der Schickung der Pandora (90 bis 92); die πίθος-Geschichte und die in ihm enthaltenen κακά (94 f.); das Verbleiben der ἐλπίς im Faß (96–99); λυγρά, κακά, νοῦσοι (100–104).
(13) Schlußfolgerung: ὥς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν (613).	(13a) Schlußfolgerung: οὕτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι (105).
(14) Ringkompositorische Rückkehr zum Anfang: das Schicksal des Prometheus (614–616).	

Aus dieser Gegenüberstellung will ich zunächst diejenigen Titel herauslösen, die für die vergleichende Interpretation insofern unproblematisch sind, als sie in beiden Fassungen inhaltlich entweder identisch sind oder sich doch wenigstens im großen und ganzen entsprechen. Hier sind zu nennen die ‚Titel‘ (4) und (4a): der Opferbetrug des Prometheus, in der Theogonie ausführlich erzählt (26 Verse), in den Erga nur angedeutet (2 Verse), hier also als bekannt vorausgesetzt, Hesiod vermeidet es, sich zu wiederholen; sodann Titel (6) und (6a): der Feuerdiebstahl durch Prometheus; (7) und (7a): die Strafe bzw. Ankündigung der Strafe für den Feuerdiebstahl, einmal in indirekter Rede (Theog.: 1 Vers), dann in direkter Rede (Erga: 5 Verse); ferner Titel (9) und (9a): die Vollendung des καλὸν κακόν bzw. des ‚Trugwerks‘; und schließlich (13) und (13a): die ähnlich lautenden Schlußfolgerungen, wobei diejenige innerhalb der Ergafassung etwas unvermittelt sich anschließt.

Darüber hinaus sind zwei weitere Titel zu nennen, die, vergleicht man die beiden Fassungen des Mythos, zwar nicht so recht miteinander harmonieren, die sich aber dennoch als — zumindest im Kern ihrer Aussage — unproblematisch herauslösen lassen. Zunächst die Titel (8) und (8a—c): Schaffung und Ausstattung des ‚Mädchens‘ bzw. Befehl des Zeus, die Ausführung dieses Befehls und die Nennung und Begründung des Namens Pandora; die Fassung in den Werken und Tagen ist ausführlicher, mit der Namensgebung taucht sogar ein neues Moment auf, und schließlich lassen sich innerhalb der Ergafassung zwischen Befehl und Ausführung einige Diskrepanzen feststellen, drei Gründe, die diese Partie, wenigstens deren zweiten Teil verdächtig erscheinen lassen. So tilgt denn u. a. auch Wilamowitz²⁵² die Verse 69–82, obwohl sie, wie er selbst bemerkt, im Gedicht festgewachsen sind; mit dieser Streichung entfällt dann allerdings auch die dem Dichter sehr wohl zuzutrauende Pandora-Etymologie. Indessen: selbst wenn die Verse 69–82 nachweislich von fremder Hand eingefügt worden wären, so handelte es sich dabei doch bloß um eine einfache Erweiterung, die — aufs Ganze gesehen — die von Hesiod im Prometheus-Pandora-Mythos verfolgten Absichten wohl kaum beeinträchtigen dürfte. So darf man wohl die beiden Titel (8) und (8a—c) angesichts der relativen Unerheblichkeit der vorhandenen Differenzen innerhalb der Ergafassung und angesichts der Tatsache, daß die beiden Versionen, die der Theogonie und die der Erga, sich zwar in Einzelheiten, aber dennoch nicht prinzipiell unterscheiden, aus einer vergleichenden Interpretation der beiden Fassungen ausgeklammert sein lassen, da von den hier vorhandenen Differenzen keinerlei Einsichten in die von Hesiod in beiden Gedichten verfolgten *unterschiedlichen* Tendenzen zu erwarten sind. Dasselbe gilt auch von den Titeln (10) und (10a): in der Theogonie stellt Zeus das ‚Mädchen‘ den Göttern und Menschen ja nur vor; von ihrer Entsendung — an Epimetheus?, die Menschen? — ist hier noch gar nicht die Rede; das wird erst in den Erga nachgeholt: Hesiod läßt Pandora an Epimetheus abgehen — dazu veranlaßte den Dichter sicherlich der mit ‚Vorbedacht‘ \longleftrightarrow ‚Nachbedacht‘ gegebene formale Anreiz²⁵³ — und damit gleichzeitig doch wohl an die Menschen überhaupt. Daß man den Gedanken der Entsendung an Epimetheus auch für die Theogonie — wenn diese an dieser Stelle auch nicht direkt erwähnt wird

²⁵² Erga-Kommentar, S. 50.

²⁵³ Vgl. auch Lendle, S. 99 ff.

— voraussetzen muß, ergibt sich, wie ich meine, eindeutig aus der Formulierung der Verse Theog. 511 ff., wo von der Heirat des Epimetheus mit der ‚zeusgeschaffenen Jungfrau‘ die Rede ist, weshalb dieser denn auch ἀμαρτίῳ genannt wird²⁵⁴; eine bloße Wiederholung dieser Tatsache nur rund 80 Verse später konnte Hesiod sich also durchaus ersparen²⁵⁵.

Und schließlich können wir auch die Titel (1) und (14) aus unserer vergleichenden Betrachtung ausklammern; hier handelt es sich sozusagen um den Rahmen, in den die Prometheusgeschichte in der Theogonie eingefügt ist: das persönliche Schicksal des Prometheus; wenn davon in den Erga nirgends die Rede ist, so ist das nicht weiter verwunderlich oder gar problematisch; aus zwei Gründen konnte Hesiod hier auf eine Wiederholung verzichten: er durfte diesen Teil der Geschichte als bekannt voraussetzen, vor allem paßt die Schilderung des *persönlichen* Schicksals des Prometheus auch besser zur Form der Genealogie, in den Erga, die ja (soviel kann man immerhin sagen) mehr das allgemeine Schicksal der Menschen überhaupt im Auge haben, besteht kein rechter Anlaß, ein ausgesprochenes Einzelschicksal abzuhandeln. Mehr läßt sich aus dieser Diskrepanz zwischen Theogonie und Erga jedenfalls nicht schließen.

Blicken wir zurück, so können wir nunmehr sagen, daß Hesiod sich bei der Gestaltung der Prometheusgeschichte der Werke und Tage in den Teilen, die bislang erwähnt wurden, im wesentlichen an den Gang der Erzählung, wie er in der Theogonie ersichtlich ist, gehalten hat, und dies trotz mancher Unterschiede im einzelnen, die wir jedoch, wie ich meine, der dichterischen Freiheit Hesiods zugute halten dürfen; zumindest ergaben sich bisher für eine Vergleichung der beiden Versionen keine unüberbrückbar erscheinenden Schwierigkeiten. Dieser Eindruck ändert sich augenblicklich, sobald wir die übrig gebliebenen Titel näher in Betracht ziehen, nämlich (2a), (3a), (5) und (5a), (11) und (12a): so findet (2a) (= κούψαντες βίον, Erga 42) keine Entsprechung in der Theogonie, bei (3a) (= ἔκρυψε ohne Objekt) bleibt die potentielle Verbindung zur Theogonie ganz ungewiß; unsicher auch die Beziehung zwischen (5) und (5a), wo sich das Problem stellt, ob mit κούψε δὲ πῦρ (Erga 50) gegenüber der Formulierung οὐκ ἔδιδον (Theog. 563) ein neues Moment auftritt oder ob mit beiden Ausdrücken ‚im Grunde‘ dasselbe gemeint ist — ganz ab-

²⁵⁴ Vgl. Wilamowitz, ebd.

²⁵⁵ Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Verse 511 ff. als aus den Erga interpoliert zu erweisen, zuletzt Lendle, S. 84 ff. (im Anschluß an Jacoby); doch wirklich bewiesen wird das nicht; vgl. auch Erbse (Rez. zu Lendle), S. 563.

gesehen von der zusätzlichen Schwierigkeit, daß dieses κρύψε δὲ πῦρ in einer recht undurchsichtigen Beziehung zum vorausgehenden Titel (2a) (= κρύψαντες βίον) steht²⁵⁶; und schließlich findet (12a) (= πίθος-Geschichte) überhaupt keine Entsprechung in der Theogonie, die ihrerseits mit dem Titel (11) in eine vollkommen andere Richtung verläuft als die Ergafassung. Nicht nur daß im Vers Erga 94 ohne jede Ankündigung plötzlich ein πίθος auftaucht, vielmehr hat es aufgrund der Verse Erga 57 f.:

τοῖς δ' ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες
τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἔδν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

ganz den Anschein, als werde hier sogar etwas völlig anderes angekündigt bzw. als sollte auch die Ergafassung die aus der Theogonie bekannte Wendung nehmen; stattdessen *ist* mit dem plötzlichen Auftauchen des πίθος Pandora nicht mehr selbst das *κακόν*, vielmehr *bringt* sie die *κακά* nunmehr in die Welt, dadurch daß sie den Deckel des Fasses lüftet, in dem diese bislang in Gewahrsam waren (vgl. Vers 95: . . . ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά). Nun mag man immerhin zugeben, daß Pandora auch als freiwillig-unfreiwillige (aus Neugier?) Verbreiterin der Übel noch *κακόν* genannt zu werden verdient, die Differenz zwischen beiden Versionen ist dennoch beträchtlich, das durch nichts motivierte Auftauchen des πίθος beinahe unerträglich.

In zweifacher Hinsicht also bringt die Fassung des Prometheus-Pandora-Mythos in den Werken und Tagen gegenüber derjenigen der Theogonie etwas prinzipiell Neues: das Verbergen des βίος und die Einführung des Unglücks-πίθος. Wir stehen vor der Frage, wie eine rechte Einschätzung dieser ‚Neuerungen‘ zu erreichen ist. Zunächst: die bloße Tatsache, *daß* hier gegenüber der Theogonie etwas Neues auftaucht, spricht keineswegs gegen die Verfasserschaft Hesiods. Ferner: die Art, *wie* hier Neues eingeführt wird, läßt sich ebenfalls nicht als ein schlagendes Argument gegen die Verfasserschaft Hesiods ins Feld führen, denn so undurchsichtig und ungreifbar auch immer der Gang der Gedanken vom κρύπτειν βίον zum κρύπτειν πῦρ (Erga 42 ff.) verlaufen und so abrupt auch der Übergang zur πίθος-Geschichte erscheinen mag, wem soll man die ‚Schuld‘ zuschieben an dem, was hier — an unseren eigenen Ansprüchen gemessen — unser Mißfallen erregen könnte? Einen Interpolator — gleichsam nach Art eines deus ex machina — zu bemühen, hieße doch den Versuch, hier dennoch etwas verstehen zu wollen, als hoffnungslos und damit über-

²⁵⁶ Vgl. Anm. 243.

flüssig von vornherein gleich aufzugeben. Vor allem bliebe so eine ganz entscheidende Frage, wie sie von Lendle zu Recht gestellt wird ²⁵⁷, ohne befriedigende Antwort, nämlich ‚aus welchem Motiv heraus ein Interpolator dazu kommen sollte, einen vorliegenden klaren Text mit einem gänzlich undurchsichtigen Zusatz zu versehen‘. Wem anders als Hesiod selbst sollte man diese schwierigen Passagen zutrauen? Einer solchen im Grunde negativen Argumentation ist dann allerdings noch die weitergehende Frage an die Seite zu stellen, ob und wie weit sich auch positive Merkmale namhaft machen lassen, die die in Rede stehenden Passagen — ungeachtet mancher Anstöße im einzelnen — im Zusammenhang des Ganzen als sinnvoll und zugleich als der Denkart Hesiods durchaus entsprechend zu erweisen vermögen.

Zunächst gilt es, die beiden Zusätze innerhalb der Ergafassung, das Verbergen des βίος und die Einführung des πίθος, genau zu lokalisieren; deren Lage wird aufgrund der oben (S. 89 ff.) dargestellten Übersicht über die beiden Versionen auch optisch schon recht deutlich: der Titel (2a) (= Verbergen des βίος) bildet den Anfang der Prometheusgeschichte der Erga, der Titel (12a) (= die πίθος-Erzählung) deren Ende (abgesehen von dem Titel (13a), nämlich der mit der Theogoniefassung übereinstimmenden Schlußfolgerung); die Theogonie zeigt demgegenüber an den entsprechenden Stellen mit den Titeln (1) und (11) + (14) eine vollkommen andere Ausprägung: hier wird berichtet vom persönlichen Schicksal des Prometheus (1), vom Ursprung des verderblichen Frauengeschlechts, verbunden mit einer Invektive gegen die Frauen (11), und schließlich wieder von Prometheus (14). Zwischen den Titeln (1) und (11) der Theogoniefassung und (2a) + (3a) und (12a) der Ergafassung liegen — sozusagen als fester Kern — die Titel (4) bis (10) bzw. (4a) bis (10a), die wir, abgesehen von (13) und (13a), im großen und ganzen als mit der jeweils anderen Fassung in Übereinstimmung stehend erweisen konnten ²⁵⁸, d. h. der Kern der Prometheusgeschichte ist in beiden Fassungen derselbe, der grundlegende Unterschied besteht in dem, was diesen Kern jeweils einschließt.

Die Tatsache nun, daß, was in der Ergafassung des Mythos als etwas prinzipiell Neues sich abzeichnet, sich um den Kern einer wesentlich in

²⁵⁷ Lendle, S. 105.

²⁵⁸ Die Differenz zwischen (5) (= οὐκ ἐδίδου πυρὸς μένος) und (5a) (= κούψε δὲ πῦρ) braucht hier vorerst nicht zu interessieren, da ja in jedem Fall wenigstens vom Feuer übereinstimmend die Rede ist.

sich gleichbleibenden Geschichte herum gruppiert, scheint mir nicht ohne Bedeutung zu sein: die Vermutung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß genau hiermit der Rahmen angegeben sein soll, in dem Hesiod die alten Geschichten von der List des Prometheus und der Erschaffung der Frau nunmehr verstanden wissen will, ein Rahmen, der diese Geschichten in einem neuen Licht erscheinen lassen bzw. ihnen einen neuen Sinn verleihen soll. Bis zu diesem Punkt weiß ich mich mit der Mehrzahl der Interpreten, sofern sie in den mythischen Partien überhaupt Bedeutsames ausgesprochen sehen, einig; was jedoch den Sinn dieser Umrahmung der Prometheusgeschichte innerhalb der Erga (im Gegensatz zur Theogonie) betrifft, scheint mir die rechte Antwort noch nicht gefunden zu sein. Wie verhalten sich Anfang und Ende der Ergafassung zueinander? Wird mit der in der *πίθος*-Geschichte geschilderten Ausstreuung der *κακά* dem anfänglichen Gedanken des Nahrungsentzugs etwas Neues an die Seite oder besser: gegenübergestellt, handelt es sich um eine Erweiterung des Ausgangsgedankens, oder ist mit beiden Ereignissen im Grunde dasselbe gemeint? Die meisten Interpreten vertreten im Blick auf die Mythen der Werke und Tage die Auffassung, der Prometheus-Pandora-Mythos ‚begründe‘ die Notwendigkeit der Arbeit, der Weltaltermythos entsprechend die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine derartige Aufteilung beruht jedoch, wie mir scheint, auf einer allzu einfachen bloßen Konstruktion, die an den tatsächlichen im Text der Mythen ersichtlichen Gegebenheiten vorbeigeht: so zeigt bereits ein flüchtiger Blick in den Weltaltermythos, daß hier eben nicht nur das Thema ‚Recht‘ vorbereitet wird, auch von der Arbeit ist hier — freilich nicht ganz so ausführlich — die Rede²⁵⁹. Und wie steht es mit dem Prometheus-Pandora-Mythos? Sagt man, in ihm werde die Notwendigkeit der Arbeit begründet, so paßt dazu vorzüglich das *κρύπτειν βίον*, ganz und gar nicht jedoch die von Pandora veranlaßte Ausstreuung der *κακά*; wollte man dennoch beide Vorgänge für im Grunde identisch erachten (so Diller und Nicolai), müßte man Hesiod etwa folgenden Gedankengang unterstellen: Nicht-Arbeit bewirkt Mangel an *βίος*, damit setzt sich der Mensch einer doppelten Gefährdung aus, einer physischen ebenso wie einer moralischen, indem die selbstverschuldete Not entweder persönliche Leidenszustände hervorruft (z. B. Krankheiten) oder aber dazu führt, daß der jeweils Notleidende seine Situation gewaltsam zu bessern versucht (z. B. durch

²⁵⁹ Genaueres darüber S. 103 ff., 136, 140, bes. S. 142 ff. mit Anm. 295.

Raub); in diesem Sinne hätte also Mangel an Arbeitsamkeit unmittelbar mannigfaltige *κακά* im Gefolge, könnte man im Prometheus-Pandora-Mythos als ganzem die Notwendigkeit der Arbeit begründet sein lassen. Der hier unterstellte Gedankengang ist in sich zweifellos richtig, er entspricht durchaus auch allgemeinen Erfahrungen; jedoch: sollte dies wirklich auch Hesiods Gedankengang gewesen sein?

Diese Frage ist, wie ich meine, zu verneinen; denn ein derartiger Gedankengang wird im vorliegenden Text des Mythos nicht einmal angedeutet. Also wäre die Vermutung doch nicht ganz so abwegig, daß hier — etwa zwischen den Versen 89 und 90 — etwas ausgefallen sei, das den vermuteten direkten Zusammenhang zwischen Nahrungsentzug und Plagenfülle ursprünglich enthalten haben könnte? Auch diese Möglichkeit muß verneint werden; vielmehr ist, wie m. E. aus den Versen 100 ff. deutlich hervorgeht, ein Gedankengang der genannten Art, der das *κρύπτειν βίον* in einer unmittelbaren Beziehung mit der Expansion der *κακά* stehen sieht, für Hesiod ganz und gar unwahrscheinlich: denn während dem Mangel offensichtlich durch eifriges Arbeiten abgeholfen werden kann, sind demgegenüber die *κακά* durchaus nicht so gezeichnet, daß sie nicht auch den Eifrigen überfallen könnten. Ganz im Gegenteil: ihre ungeheueren Fülle (*μυρία*, 100; *πλείη γαῖα, πλείη θάλασσα*, 101), sodann die Tatsache, daß sie (am Beispiel der *νοῦσαι*) ‚Tag und Nacht‘ (102), *αὐτόματοι* (103) und *σιγῇ* (104) zu ‚den Menschen‘ (*κατ’ ἀνθρώπους*, 100; *ἀνθρώποισιν*, 102; *θνητοῖσι*, 103) kommen, machen es doch wohl wahrscheinlich, daß eine derartige Bedrohung für *alle* Menschen, für die Faulen ebenso wie für die Fleißigen, existiert; zumindest wird mit keinem Wort angedeutet, daß gerade durch Arbeitsamkeit dem Vordringen der *κακά* Einhalt geboten werden könnte; die Verse 100 ff. erwecken geradezu den Anschein, als könne man überhaupt nichts dagegen unternehmen. Arbeit ist gut und notwendig, um den Nahrungsmangel zu beheben. Wie aber soll man sich gegen den Ansturm der *κακά* zur Wehr setzen? Daß hier ebenfalls die Arbeit eine Art *ἀλκὴ κακοῦ* (Erga 201) darstellen sollte, scheint mir gänzlich unwahrscheinlich zu sein, denn wenn — bildlich gesprochen — dem Bauern die Ernte z. B. durch Hagelschlag vernichtet wird oder ihm sonst irgendein Unglück widerfährt, nützt es nicht das mindeste, vortrefflich gearbeitet zu haben.

Ein direkter ursächlicher Zusammenhang zwischen Mangel und Plagenfülle ist nicht ersichtlich und von Hesiod offenbar auch gar nicht beabsichtigt. So empfiehlt es sich, beide Vorgänge nicht für ‚im Grunde iden-

tisch' zu erachten, sondern gesondert zu behandeln; desgleichen empfiehlt es sich auch nicht, im vorliegenden Mythos als ganzem die Notwendigkeit der Arbeit begründet sein zu lassen. Dies gilt vielmehr nur für dessen ersten Teil, das κρύπτειν βίον. Welches neue Moment liegt dann jedoch im zweiten Vorgang, der Ausstreuung der κακά? Was wird hiermit ‚begründet‘ — gleichsam im Gegensatz zum Verbergen des βίος? Die Ausgangsfrage nach der Art der Beziehung zwischen beiden Vorgängen stellt sich also neu. Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir rein inhaltliche Erwägungen vorerst beiseite lassen; nicht was Hesiod hier hat sagen wollen und was auch immer im Mythos begründet sein mag, soll den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bilden; vielmehr konzentrieren wir uns zunächst ausschließlich auf den Text, so wie er uns vorliegt, um ihn daraufhin durchzusehen, ob und wie weit hier möglicherweise bestimmte Ausdrucksmittel oder Denkformen zutage treten, die sich aufgrund der Erkenntnisse des vorausgegangenen Kapitels als spezifisch hesiodisch zu erkennen geben; damit hoffen wir zuversichtlich, alle weitergehenden Probleme inhaltlicher Art, so die Frage nach der Bedeutung des Prometheus-Pandora-Mythos und seiner Funktion innerhalb des ganzen Gedichts, auf ein sicheres Fundament stellen zu können.

Unter dem Titel ‚Betonte Wortwiederholung‘ machten wir bezüglich der Prometheusgeschichte, so wie sie uns in der Fassung der Theogonie vorliegt, die Beobachtung, daß hier zwei bestimmte Worte auf verhältnismäßig engem Raum erstaunlich häufig vorkamen²⁶⁰. So dominierten im ersten Teil der Erzählung das Wort δόλος und eine Reihe mit δολ- zusammengesetzter Worte, und zwar in den Versen 540, 547, 550, 551, 555, 560 und 562; der Nachdruck, der hier auf δόλος und dergl. gelegt wird, verstärkt sich noch, wie man nunmehr hinzufügen muß, durch einige andere Worte mit gleichlautendem oder zumindest ähnlichem Inhalt, nämlich ποικιλόβουλος (521), ἔξαπαφίσκω (537), ἑτερόζηλος (544), ἀγκυλομήτης (546), ἔξαπατάω (565) und (am Ende der ganzen Erzählung, das ja den Anfang wieder aufnimmt) πολύιδρις (616). Im zweiten Teil der Erzählung, wo es um die Schaffung der Frau geht, dominierte dagegen das Wort κακός, und zwar in den Versen 570, 585, 595, 600, 602, 609 und 612; auch hier sind zusätzlich einige Worte zu nennen, die in ihrem Inhalt gleich oder ähnlich sind und so das häufig vorkommende κακός noch weiter unterstreichen, nämlich ὀλώιος (591), πῆμα (592), οὐλόμενος (593), ἀργαλέος (602),

²⁶⁰ Vgl. S. 55 f.

μέρμερος (603), δόλος (604), ἀταρτηρός (610) und ἀνίη (611). δόλος und κακός einschließlic der um sie sich gruppierenden Worte sind sozusagen leitmotivisch, sie legen gleichsam nach Art einer Überschrift bestimmten Nachdruck auf das eigentliche Thema bzw. den Inhalt der Erzählung. Vom δόλος des Prometheus führt ein direkter Weg zum κακόν, das den zweiten Teil der Erzählung beherrscht, mit jeder List, die Prometheus — durchaus in guter Absicht — ins Werk setzt (Opferbetrug → Feuerdiebstahl) naht sich um so unausweichlicher das mit der Schaffung der Frau in die Welt tretende Unheil (abgesehen von dem Schicksal, das ihm persönlich widerfährt), denn: ὧς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν (Theog. 613).

Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit den Werken und Tagen? Gibt es auch hier solch auffällige Wortwiederholungen, die uns auf die Thematik der Ergafassung der Prometheusgeschichte hinzuweisen vermöchten? Und vor allem: läßt sich vielleicht von hier aus bereits der grundlegende Unterschied in der Thematik der beiden Fassungen in aller Klarheit darlegen? Wir prüfen zunächst, ob oder wie weit die für die Theogoniefassung charakteristischen leitmotivischen Worte δόλος und κακός einschließlic der in ihrem Umkreis stehenden inhaltlic gleichartigen Worte ihre Stellung auch in der Ergafassung haben behaupten können. Dazu ist zu bemerken: δόλος begegnet nur ein einziges Mal im zweiten Teil des Prometheus-Pandora-Mythos (Vers 83); das Wort geht hier jedoch nicht mehr auf die List des Prometheus, vielmehr ist mit dem δόλος αἰτὺς ἀμήχανος die erste Frau bzw. Pandora selbst bezeichnet. Andere Worte mit gleichem oder ähnlichem Inhalt wie δόλος sind: ἐξαπατάω (48), ἀγκυλομήτης (48) und ἡπεροπέω (55); diese finden sich jedoch in Versen, in denen Hesiod sich offenbar ganz bewußt an die Theogoniefassung anlehnt, um die dort geschilderten Tatsachen hier nur kurz ins Bewußtsein der Hörer zurückzurufen. Wir dürfen also schließen, daß δόλος und dergl. seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt hat, daß dieses Wort nun nicht mehr den Schlüssel zum Verständnis des ersten Teils des Mythos darstellt.

Wie steht es demgegenüber mit dem Schlüsselwort κακός, das den zweiten Teil des Mythos in der Theogonie beherrschte? Auf den ersten Blick scheint es auch in der Ergafassung seine ursprüngliche Bedeutung bewahrt zu haben; denn es findet sich recht häufig, und zwar in den Versen 57, 58, 88, 89, 91, 101 und 103, auch von πῆμα ist einmal (Vers 56) wie in der Theogonie die Rede. Diese Aufzählung täuscht jedoch darüber hinweg, daß zwischen den Versen 89 und 91 in Wirklichkeit eine Art Umschal-

tung des Bezugspunktes des Wortes *κακός* stattfindet: bis zum Vers 89 ist *κακός* (auch *πῆμα*) etwas, das mit der Person der ersten Frau bzw. der Pandora als deren persönliche Eigenschaft verknüpft ist; dies entspricht genau der in der Theogonie vertretenen Auffassung und findet sich gerade in den Teilen der Ergafassung, in denen, wie weiter oben deutlich wurde, Hesiod sich weitgehend an seine eigene Vorlage hält. Dann jedoch erscheinen plötzlich — im Plural — *κακά* (ab Vers 91), losgelöst von der Person, als — so wie Hesiod sie schildert — eigenständige verderbenbringende ‚Wesenheiten‘, die dazu neigen, sich gleichsam epidemisch zu verbreiten. Wenn hier also das Wort *κακός* wie in der Theogonie betont wiederholt wird, so ist dabei zu berücksichtigen, daß ab Vers 91 auf einen ganz anderen (jedoch ebenfalls mit dem Wort *κακός* bezeichneten) Sachverhalt, als dies in der Theogonie der Fall war, Nachdruck gelegt wird; dieser mit den (pluralischen) *κακά* bezeichnete Sachverhalt — und nicht *κακόν* als Eigenschaft der Pandora! — wird in den Erga noch zusätzlich durch einige weitere Negativ-Ausdrücke nachdrücklich unterstrichen und verdeutlicht; zu nennen sind die Worte *χαλεπὸς πόνος* (91), *νοῦσοι* (*ἀργαλέοι*) (92, 102), *κῆδεα λυγρὰ* (95, vorher schon Vers 49) bzw. substantiviert *μυρία λυγρὰ* (100); dadurch erhalten die eigenständigen *κακά* gegenüber der herkömmlichen Auffassung des *κακόν* das entscheidende Übergewicht in der Zweitfassung der Prometheusgeschichte. Obwohl das Wort *κακός* den zweiten Teil des Mythos auch innerhalb der Ergafassung beherrscht, man hier also durchaus von betonter Wortwiederholung sprechen kann, wird hier dennoch gerade das nicht geleistet, was wir bislang von der ‚Technik‘ der betonten Wortwiederholung erwarten durften, daß sie nämlich durch Hervorhebung eines bestimmten Schlüsselwortes gerade auf einen bestimmten *eindeutigen* Sachverhalt mit Nachdruck hinwies und so das Verständnis des jeweiligen Textzusammenhangs in besonderer Weise förderte.

Es ist also festzuhalten, daß gegenüber der Theogonie das Wort *δόλος* innerhalb der Ergafassung überhaupt keine Rolle mehr spielt und daß das für die Theogonie aufschlußreiche Schlüsselwort *κακός* in den Erga nicht durchgehend in einer und derselben Bedeutung gebraucht wird und damit den Charakter eines ausgesprochenen Schlüsselwortes vermissen läßt. Worum geht es Hesiod nun in der Zweitfassung des Mythos innerhalb der Werke und Tage? Von besonderem Interesse sind hier natürlich diejenigen Partien am Anfang und am Ende des Prometheus-Pandora-Mythos, die gegenüber der Theogoniefassung prinzipiell neu sind. Ersetzt Hesiod

hier die Worte *dólos* und *κακός* möglicherweise durch andere Schlüsselworte, die der — im einzelnen wie auch immer gearteten — Sinnverschiebung von der Version der Theogonie hin zu derjenigen der Erga Rechnung tragen?

Die Frage ist zu bejahen. Besonders klar liegen die Verhältnisse im Eingang der Ergafassung des Mythos: hier sticht das Wort *κρύπτειν* hervor, es findet sich auf verhältnismäßig engem Raum dreimal, und zwar in den Versen 42, 47 und 50 ²⁶¹, davon zweimal am Versanfang, nämlich 42 und 50, wodurch — neben der betonten Wiederholung dieses Wortes — der Eindruck, daß es sich hier um ein bedeutsames bzw. um ein für das Verständnis des ersten Teils des Mythos besonders aufschlußreiches Wort (Schlüsselwort) handelt, noch zusätzlich unterstrichen wird. Wie jedoch steht es mit dem gegenüber der Theogonie veränderten Schluß der Erzählung? Lassen sich auch hier bestimmte Worte ausfindig machen, die gleichsam nach Art einer Überschrift das Thema bzw. den Sinn des zweiten Teils des Mythos nachdrücklich hervorheben? Auf den ersten Blick läßt sich ein typisches Schlüsselwort nicht erkennen. Bei näherem Zusehen stechen jedoch einige Worte hervor, die — wortmäßig unterschieden — bedeutungsmäßig aufs engste zusammenhängen; gemeint sind die einzelnen Prädikate, die zu den *κακά* und den *νοῦσοι* treten; hier sind zu nennen: *σκεδάννυμι* (Vers 95), *ἀλάομαι* (100), *φοιτάω* (103); eine indirekte Aussage über die *κακά* enthalten auch die Verse 97 f., wo es von der *ἐλπὶς* heißt, daß sie *οὐδὲ θύραζε ἐξέπτη*, sc. wie es die *κακά* taten. Das heißt: die *κακά* (bzw. *νοῦσοι*) wurden *ausgestreut* (*σκεδάννυμι*), sie *flogen* heraus (*ἐξέπτην*), sie *schweifen* umher (*ἀλάομαι*), sie gehen *hastig* bzw. *fortwährend* hin und her (*φοιτάω*) — und sie tun alles dies *ungehemmt* bzw. aus *eigenem* Antrieb (*αὐτόματοι*, 103) und in unermesslich großer Zahl (100 f.). Mit verschiedenen Worten wird hier also auf *einen* bestimmten Sachverhalt besonderer Nachdruck gelegt, hier ist die Rede von einer gewaltigen *Entfesselung*, von der unaufhaltsamen *Expansion* ungezählter Leidenszustände, für die Hesiod mit der Erwähnung der *νοῦσοι* wenigstens ein Beispiel gibt.

Blicken wir nunmehr zurück auf den Anfang des Mythos und fragen wir nach der Art der Beziehung zwischen diesem neuen Anfang und dem neuen Ende, mit denen die ursprüngliche in der Theogonie vorliegende Erzählung vom listigen Prometheus und der zur Strafe geschaffenen ersten

²⁶¹ Sonst in den Erga nur noch in den Versen 138 und 386.

Frau in den Erga eingerahmt wird, so ergibt sich das folgende interessante Bild: dem *Verbergen* des βίος, allgemeiner gesagt: dem *Verbergen* ‚positiver Gegebenheiten‘ steht gegenüber die *Entfesselung* ungezählter Leidenszustände (κακά, κήδεα λυγρὰ, νοῦσοι und dergl.), dem *Mangel* an βίος ‚entspricht‘ die *Fülle* an Plagen (= ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ’ ἀνθρώπους ἀλάληται / πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα, Vers 100 f.). Anfang und Ende des Mythos sind also in bestimmter Weise aufeinanderhin angelegt: inhaltlich gesehen verhalten sie sich zueinander komplementär, insofern als beide Vorgänge sich zu einem umfassenden einheitlich negativen Zustand ergänzen; formal gesehen liegt eine deutliche Zweiteilung mit *antithetischer* Ausrichtung (κρύπτειν ↔ σχεδαννύναι und dergl.) vor, die beiden Vorgänge sind einander *konträr* entgegengesetzt. Daß diese formal straffe Zweiteilung ganz bewußt angestrebt wird, zeigt sich am deutlichsten durch Vergleich der Verse 103 und 118 f.; hier hat — um das an beiden Stellen gleichbleibende Wort αὐτόματος herum — eine Art Umschaltung stattgefunden, die wohl schwerlich auf Zufall beruhen dürfte; denn war es ‚zuvor‘ der βίος, der den Menschen von selbst und gleichsam ‚aus eigenem Antrieb‘ zuteil wurde (... καρπὸν δ’ ἔφερον ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτῃ πολλὸν τε καὶ ἄφθονον, Vers 118 f.; vgl. 43–46), so sind es nunmehr (nach den unheilvollen Taten des Prometheus und der Pandora) die κακά bzw. νοῦσοι, die αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι (103); gerade dieses an beiden Stellen anzutreffende αὐτόματος — früher galt es für den βίος, während die κακά sich unter Verschuß ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν (96) befanden; nunmehr gilt es für die κακά, während der βίος sozusagen unter Verschuß gehalten wird (κρύπτειν) —, d. h. gerade die am Beispiel des Wortes αὐτόματος ersichtliche radikale Umschaltung vom Guten zum Schlechten läßt auch die beiden negativen Vorgänge untereinander in einem besonders krassen Gegensatz erscheinen, wobei die Tatsache, daß Hesiod das Wort αὐτόματος offenbar ganz gezielt einsetzt, zu der Annahme berechtigt, daß auch die genannte Gegensätzlichkeit der beiden Vorgänge untereinander von ihm bewußt angestrebt wird.

Wir stehen hier also der eigentümlichen Tatsache gegenüber, daß Hesiod, um *einen* bestimmten umfassend negativen Zustand zu bezeichnen, diesen aus zwei verschiedenen Vorgängen, d. h. — formal gesehen — aus zwei einander antithetisch entgegengesetzten Komponenten sich konstituieren läßt. Daß solche formalen Gegebenheiten — vorher die betonte Wortwiederholung und nunmehr die Antithese — nicht hoch genug eingeschätzt werden können, dürfte aufgrund der Feststellungen des voraus-

gegangenen Kapitels nicht mehr zu bestreiten sein. Bevor wir jedoch nach Bedeutung und Funktion der antithetischen Zweiteilung des Prometheus-Pandora-Mythos in der Fassung der Werke und Tage fragen, soll zunächst versucht werden, die hier gemachte Beobachtung nach Möglichkeit durch weitere Beispiele zu erhärten: läßt sich die genannte Antithese auch sonst im Werk Hesiods noch nachweisen?

2. DIE SPUREN DER IM PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS ENTHALTENEN ANTITHESE IN ANDEREN PARTIEN DER WERKE UND TAGE

Damit lenken wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf einige auffällig geformte Partien innerhalb des direkt nachfolgenden Weltaltermythos, deren Struktur, wie sich zeigen wird, eben demselben Grundschema folgt, wie dies am Anfang und am Ende des Prometheus-Pandora-Mythos ersichtlich war. Ich stelle die entsprechenden Stellen einander gegenüber:

(1a) Erga 112–115

ὥς τε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ διζύος· οὐδέ τι δειλὸν
γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι
τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων . . .

(1b) Erga 116–119

. . . ἐσθλὰ δὲ πάντα
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερεν ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθελήμοι
ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

Die antithetische Struktur dieser beiden Abschnitte ist unverkennbar, nur ist das Ganze, da es sich hier um die ‚Zeit‘ vor den Freveltaten des Prometheus und der Pandora handelt, mit umgekehrten Vorzeichen versehen. (1a) schildert genau den Zustand vor der Entfesselung der κακά, die Entsprechungen lassen sich bis in einzelne Ausdrücke hinein verfolgen: die Menschen des goldenen Zeitalters lebten sorglos dahin (vgl. κήδεα λυγρά, 95), frei von πόνος und διζύς (vgl. χαλεπὸς πόνος, 91), kein furchtbares Alter nahte sich ihnen, sie lebten in jeder Hinsicht gelassen und unangefochten sozusagen im Paradies, fern von jeglichem Übel (vgl. 91, 100 f.).

(1b) schildert dagegen genau den Zustand vor dem Verbergen des βίος, bevor also der Mangel in die Welt trat: die Menschen des goldenen Zeitalters hatten *alles*, was sie brauchten (ἐσθλὰ δὲ πάντα); die Erde war wirklich noch ζεῖδωρος, insofern als sie ganz *von selbst* (αὐτομάτη) und in *Fülle* und *Übermaß* (πολλόν τε καὶ ἄφθονον) Ertrag (καρπός) brachte; und die ἔργα, die diese Menschen (Vers 119) so erfolgreich vollbrachten, waren sicherlich keine ernstzunehmende Arbeit, insofern als sie bei ihrer Verrichtung durchaus ἐθέλημοί und ἥσυχoi verfahren konnten ²⁶².

Das Schema ist auch erkennbar, wo vom Nachleben der Menschen des goldenen Zeitalters die Rede ist:

(2) Erga 121–126

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,
τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, { ἄλεξίκακοι } , (a) φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἳ ὅα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἤερα ἐσσάμενοι, πάντῃ φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,]
(b) πλουτοδόται . . .

Die δαίμονες haben also eine doppelte Funktion: sie sind ‚Reichtums-spender‘ (2b) und φύλακες (2a); jedoch: wovor bewahren diese φύλακες die Menschen? Die Frage ist wohl nicht schwer zu beantworten: die eine Seite ihres Wirkens (πλουτοδόται) bezieht sich ganz offensichtlich auf den in der Welt herrschenden Mangel (an βίος und dergl.), so dürfte die andere Seite ihres Wirkens ganz ohne Zweifel in einer Beziehung stehen zur Entfesselung der κακά, d. h. als φύλακες bewahren sie die Menschen vor der Invasion dieser κακά. So gesehen muß man sich ernsthaft überlegen, ob das Wort ἄλεξίκακοι, das Platon hier statt ἐπιχθόνιοι las, nicht doch die bessere Lesart ist; soviel kann man in jedem Fall sagen: selbst wenn mit Sicherheit feststünde, daß Hesiod hier das Wort ἐπιχθόνιοι gebraucht hätte, so würde Platons ἄλεξίκακοι immerhin zu dem Schluß berechtigen, daß er ganz genau verstanden hat, was Hesiod mit seinen φύλακες im Sinn hatte. Eines läßt sich nunmehr jedoch mit Gewißheit sagen, daß die Verse 124/25 (= 254/55) hier fehl am Platze sind — sie sind zweifellos von jemandem eingefügt worden, der die φύλακες des Verses 123 irrtümlich mit den ‚Aufpassern‘ des Zeus im Vers 253 gleichgesetzt hatte —, es sei denn, man würde, um die Verse auch für diese

²⁶² Vgl. Wilamowitz zur Stelle, Erga-Kommentar, S. 55.

Stelle zu retten, zu der recht umständlichen Erklärung greifen, an beiden Stellen handele es sich jeweils um die verschiedenen Aspekte der gleichen Gestalten. Ich notiere die in Rede stehenden Verse noch einmal in der Fassung, wie sie Wilamowitz aus Platon (Cratyl. p. 397 e und de republ. p. 468 e) hergestellt hat, nur Platon habe sie ‚in reiner Gestalt‘ erhalten ²⁶³:

- 121 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' (!) ἐκάλυψε,
 122 τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται
 123 ἐσθλοὶ ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, ||
 126 πλουτοδόται . . .

Spuren des genannten Schemas *könnte* man auch erblicken, wo Hesiod vom Verhalten des dritten Geschlechts berichtet:

(3) Erga 145–147

. . . οἷσιν ἼΑρηος
 ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι σῖτον
 ἥσθιον. . .

Des Ares ‚Jammergeschäfte‘ sind einschließlich der ὕβριες durchaus zu den κακά zu rechnen, und daß diese Menschen kein Brot aßen, *könnte* immerhin eine Anspielung auf den — inzwischen — verborgenen βίος sein.

Wesentlich deutlicher zeigt sich das Schema wieder, wo Hesiod vom Schicksal des vierten Geschlechts erzählt:

(4a) Erga 170 f.

καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην,

(4b) Erga 172 f.

ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιθεά καρπὸν
τρίς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζειδωρος ἄρουρα.

Auch hier wird also säuberlich getrennt; mit Recht läßt sich von ‚Inseln der Seligen‘ sprechen: denn einerseits leben die Heroen gelassen und unangefochten dahin (ἀκηδέα θυμόν), und zum anderen verfügen sie über die Fülle (τρίς ἔτεος θάλλοντα) der Güter, nämlich honigsüßer Früchte, die die ζειδωρος ἄρουρα spendet (mitzudenken wohl auch: αὐτομάτη), sie leben in jeder Hinsicht im Wohlstand (ὄλβιοι).

²⁶³ Vgl. Wilamowitz, S. 56.

Und schließlich bleibt das Schema nicht ganz ohne gewisse Auswirkungen auch auf die Bilder von der gerechten und der ungerechten Stadt, wenn es auch nicht mehr streng systematisch durchgeführt wird (Erga 225–247); hier seien nur einzelne Ausdrücke beispielhaft angeführt.

- (5a) Ausdrücke, die sich auf die Entfaltung der *Übel* beziehen (oder aber auf das positive Gegenteil: die Abwesenheit der *Übel*):
 εἰρήνη (Vers 228), ἀργαλέος πόλεμος (229), ἄτη (231), ξύμπασα πόλις
 . . . ἀπήρτα (240), μέγα πῆμα (242), λοιμός (243) und dergl.
- (5b) Ausdrücke, die sich auf den Mangel an *Gütern* beziehen (oder aber auf das positive Gegenteil: das Vorhandensein der Güter):
 λιμός (230), πολὺς βίος (232), damit auf einer Stufe βάλαντοι (233),
 οἶες μαλλοῖς καταβεβρίθασιν (234), καρπός (237), ζεῖδωρος ἄρουρα
 (237), λιμός (243) und dergl.

Wir sehen also, daß die eigentümliche Struktur, in der Anfang und Ende des Prometheus-Pandora-Mythos aufeinanderhin angelegt zu sein schienen, auch sonst im Werk Hesiods in charakteristischer Weise hervortritt, d. h. nach Art eines Grundschemas weiterwirkt: das Problem, das der Dichter hier umdenkt, die Situation, die er vor Augen hat, stellt sich ihm stets dar als ein Phänomen mit zwei verschiedenen, *antithetisch* ausgerichteten, einander jedoch *ergänzenden* Seiten; immer sind es Abwesenheit alles Förderlichen *einerseits* und Überhandnahme alles Widerwärtigen *andererseits*, die *zusammen* erst das *Ganze* des von ihm umdachten umfassend negativen Zustandes ausmachen; und wo Hesiod — wie im goldenen oder heroischen Zeitalter — glückhafte Zustände im Auge hat, ändern sich lediglich die Vorzeichen; hier sind es dann die Fülle des Förderlichen auf der einen und die Abwesenheit des Widerwärtigen auf der anderen Seite, die wiederum das Ganze dieses glückhaften Zustandes konstituieren. Das Grundschema bleibt in jedem Fall dasselbe. Daß es sich hier gerade nicht um eine singuläre Erscheinung handelt, sondern daß dieses Schema auch sonst im Werk Hesiods festzustellen ist, empfinde ich als eine zusätzliche Bestätigung für die oben bezüglich der antithetischen Struktur des Prometheus-Pandora-Mythos gemachten Feststellungen; es bestärkt uns in der Auffassung, daß die beiden Vorgänge, das κρύπτειν (βίον) und das σκεδαννύναι (sc. κακά), weder identisch sind noch daß der zweite lediglich eine bloße Erweiterung des ersten darstellt, sondern daß sie tatsächlich gegensätzlich aufeinander bezogen sind — was man ob der Fülle des Konkreten, das Hesiod in seiner Prometheuserzählung mitzuteilen

weiß, nur allzu leicht übersehen könnte, käme nicht eine Reihe weiterer Beispiele mit eben derselben Struktur unserem Urteil zu Hilfe. Und zum anderen sehen wir in der Tatsache, daß die genannte Antithese auch in anderen Passagen des Werks in Erscheinung tritt, die Bestätigung dafür, daß diese nicht nur beiläufig und von ungefähr im Prometheus-Pandora-Mythos sich eingefunden hat, sondern daß sie von Hesiod wohlüberlegt und ganz bewußt angestrebt worden ist, und das heißt auch: daß Hesiod mit ihr bestimmte Absichten verfolgt, in ihr ‚etwas‘ zum Ausdruck bringen will.

Arbeit allein kann dies freilich nicht sein, wie es Ansicht der meisten Interpreten ist; denn um sie zu begründen, wäre der formale Aufwand, den die eigentümliche Struktur des Mythos verrät, eigentlich überflüssig. Wenn andererseits von der Mehrzahl der Interpreten geradezu vorausgesetzt wurde, daß hier das Thema Arbeit vorbereitet werde, so ist, wie ich meine, in dieser Tatsache ganz offensichtlich der Grund dafür zu erblicken, daß man die antithetische Ausformung des Mythos bislang gar nicht bemerkt hat; jedenfalls stellte sich das Bemühen, in der Literatur Bestätigung für meine Ansicht zu finden, als vergeblich heraus. Unerwartet kam mir schließlich die Bestätigung aus einer ganz anderen Richtung, aus den *Georgica* des Vergil, auf die wir nunmehr vorübergehend unsere Aufmerksamkeit lenken wollen.

3. EXKURS : VERGIL ALS HESIODINTERPRET

Hesiod ist eines der erklärten Vorbilder Vergils²⁶⁴, und so wäre es eigentlich keineswegs verwunderlich, wenn sich zwischen den Werken und Tagen Hesiods und Vergils *Georgica*, abgesehen davon, daß beide Werke stofflich ebenso wie in ihrem Ethos verwandte Züge tragen, auch bestimmte Einzelbezüge aufdecken ließen. Von besonderem Interesse sind hier die Verse *Georg.* I 125 ff., das in den Vorschriften über den Ackerbau (ab Vers 43) eingefügte Mythologem vom Ursprung der ‚ars colendi‘ und der sonstigen ‚artes‘. Die Notwendigkeit, derartige ‚artes‘ zu entwickeln, wurde von Jupiter verhängt, sie besteht in einer in bestimmter Weise geschilderten Verschlechterung eines ursprünglich vorteilhafteren Naturzustandes. Vorweg gibt Vergil den Grund für diese Verschlechterung an:

²⁶⁴ Vgl. *Georg.* II 174–76.

121

...pater ipse colendi

haut facilem esse viam voluit, primusque per artem
movit agros, curis acuens mortalia corda,
nec torpere gravi passus sua regna veterno.

Es folgt eine kurze Beschreibung der menschlichen Situation vor dem Eingriff Jupiters, d. h. derjenigen Situation, wie sie im goldenen bzw. saturnischen Zeitalter gegeben war:

125

ante Iovem nulli subigebant arva coloni;
ne signare quidem aut partiri limite campum
fas erat; in medium quaerebant, ipsaque tellus
omnia liberius nullo poscente ferebat.

Die Berührung zwischen Vers 127 f. und Hes. Erga 117 f. ist offensichtlich. — Anschließend befaßt Vergil sich mit der Verwandlung des ehemals glücklichen Naturzustandes; ich schreibe den Text der betreffenden Passage voll aus ²⁶⁵:

130

ille malum virus serpentibus **addidit** atris,
praedarique lupos iussit pontumque *moveri*,
mellaque **decussit** foliis ignemque **removit**,
et passim rivis currentia vina *repressit*,

135

ut *varias* usus meditando extunderet *artis*
paulatim et sulcis frumenti quaereret herbam
et silicis venis abstrusum excuderet ignem.
tunc alnos primum fluvii sensere cavatas;
navita tum stellis numeros et nomina fecit
Pleiadas, Hyadas, claramque Lycaonis Arcton;
tum laqueis captare feras et fallere visco
inventum et magnos canibus circumdare saltus;
atque alius latum funda iam verberat amnem
alta petens, pelagoque alius trahit umida lina;
tum ferri rigor atque argutae lammina serrae
(nam primi cuneis scindebant fissile lignum),

140

tum *variae* venere artes:

145

labor omnia vicit
improbis et duris *urgens* in rebus *egestas*.

²⁶⁵ Zitiert nach der Ausgabe von Will Richter.

In den ersten vier Versen wird in bestimmter Weise von der Verschlechterung des Naturzustandes gesprochen²⁶⁶: in den beiden Versen 129/30 werden drei Maßnahmen Jupiters beispielhaft erwähnt, deren gemeinsamer Kern darin zu erblicken ist, daß hier etwas ausgesprochen Negatives dem ursprünglich friedvollen Naturzustand *hinzugefügt* wird; den Schlangen wird Gift verliehen (*addidit*), die Wölfe gehen nunmehr auf Raub aus, und der ‚aufwallende Pontos‘ nimmt den Charakter des Bedrohlichen an. Die folgenden beiden Verse 131/32 berichten von ebenfalls drei Maßnahmen Jupiters; im Unterschied zu den erstgenannten haben diese eine andere — ihnen gegenüber formal gegensätzliche — Tendenz; gemeinsam ist diesen drei Eingriffen des Jupiter, daß hier etwas ausgesprochen Positives aus der bis dahin durch Üppigkeit sich auszeichnenden Natur *weggetan* wird; entfernt wird aus den Blättern der Honig (*decussit*), das Feuer wird ‚verborgen‘²⁶⁷ (*removit*), zuletzt wird auch noch der Wein aus den Bachläufen verbannt (*repressit*).

Das Schema, das diesen vier Versen mit den — auf sie gleichmäßig verteilten²⁶⁸ — genannten 6 Eingriffen des Jupiter zugrundeliegt, ist uns bereits bekannt: auch für Vergil sind es Überhandnahme des Widerwärtigen *einerseits* und Abwesenheit des Förderlichen *andererseits*, die *zusam-*

²⁶⁶ Zur Interpretation dieses Abschnitts verweise ich auf Heinrich Altevogt, *Labor improbus*, eine Arbeit, die aufgrund einer bis in feinste Einzelheiten vordringenden höchst diffizilen Formanalyse dieser Stelle zu bemerkenswerten und von der landläufigen Auffassung stark abweichenden Ergebnissen kommt hinsichtlich der Bedeutung von ‚*labor improbus*‘ im Vers 145 f. einerseits und zum anderen hinsichtlich der Funktion dieser ‚mythischen Einlage‘ im Gesamtzusammenhang des ersten Buches der *Georgica* (denn in der Geschichte der Vergilinterpretation widerfuhr diesem Mythologem genau dasselbe Schicksal wie den mythischen Partien der Werke und Tage Hesiods; es galt als ‚schmückende Einlage‘, als ‚Exkurs‘ und dergl., den „... man auslösen könne, ohne irgendwelche Zusammenhänge damit zu beschädigen“, Altevogt, S. 47, Anm. 4). Ich halte mich im folgenden an die Ergebnisse Altevogts, allerdings ohne hier die von ihm aus der Formanalyse gewonnenen — stets überzeugend dargelegten — einzelnen Beweispunkte sämtlich anführen zu können. Übrigens schließt sich auch Richter (S. 139) der von Altevogt vorgetragenen neuartigen Deutung des Mythologems ausdrücklich an.

²⁶⁷ Wiederum ein deutlicher Anklang an Hesiod; das Verbergen des Feuers, eine Maßnahme, die an der Ergastelle (im Vergleich zur Theogonie), wie sich oben zeigte, an Klarheit zu wünschen übrig läßt, wird hier von Vergil sehr elegant umgedeutet und tadellos erklärt: das Feuer ist bei ihm im Vergleich zu früher wirklich verschwunden (von Prometheus, der es zurückbrachte, ist nicht die Rede), *denn*, um es zu bekommen, muß man es nunmehr erst aus dem Kiesel herausschlagen (Georg. I 135).

²⁶⁸ Genauer über die formal äußerst ausgeklügelte Komposition dieser vier Verse bei Altevogt, S. 8.

men das Ganze des von Jupiter herbeigeführten negativen Zustandes ausmachen, d. h. dieser Zustand stellt sich dem Dichter dar als ein Phänomen mit zwei verschiedenen, *antithetisch* ausgerichteten, einander jedoch *ergänzenden* Seiten; die Maßnahmen des Jupiter sind also gegensätzlich aufeinander bezogen, verhalten sich — aufs Ganze gesehen — jedoch zueinander komplementär.

Die Maßnahmen selbst, aufgrund deren die Menschen bestimmte ‚artes‘ zu entwickeln angehalten sind, haben hier zunächst noch den Charakter ‚ausgewählter Beispiele‘, sie bleiben noch ganz im Bereich des Konkreten, Anschaulichen: „Die reinliche Sonderung und strenge Gruppierung des Einzelkonkreten ist jedoch schon eine halbe Abstraktion, und es kommt dadurch ein Moment der Spannung in die Darstellung. Nachdem der Abstraktionsprozeß schon soweit gediehen ist, daß sich beim Leser die Begriffe bereits einstellen möchten, erwartet dieser, daß sie auch zu Ende geführt, d. h. daß das im Konkreten veranschaulichte zweifache Unheil beim Namen genannt wird“²⁶⁹. Diese Benennung unterbleibt jedoch einstweilen noch, vielmehr kommt Vergil zunächst auf die ‚artes‘ zu sprechen, die sich allmählich (*paulatim*) entwickelten (133–145); damit kommt ein retardierendes Moment in den rasch vordringenden Gedankengang, das die ‚Spannung‘ noch erhöht und von Vergil offenbar ganz bewußt eingesetzt ist; das zeigt sich daran, daß der Dichter diesen ‚Exkurs‘ genau auf den Ausgangsgedanken, nämlich die ‚*variae artes*‘ zurücklaufen läßt, wobei dann die zweifache Erwähnung dieser ‚*variae artes*‘ am Anfang (Vers 133) und am Ende (Vers 145) dieses Abschnitts das Ganze sozusagen in Klammern setzt. Erst dann erfolgt — als Krönung des Mythologems — die erwartete Benennung („begriffliche Fixierung“) des zweifachen Unheils (Vers 145 f.):

. . . *labor omnia vicit*
improbis et duris urgens in rebus egestas.

Der Ausdruck ‚*urgens egestas*‘ bringt ganz offensichtlich den Inhalt der Verse 131 f. (*decussit, removit, repressit*) auf einen gemeinsamen und in höchster Allgemeinheit formulierten Nenner, der Ausdruck ‚*labor improbus*‘ entsprechend den Inhalt der Verse 129 f. (*addidit . . .*); nicht vom Triumph der harten alles besiegenden Arbeit ist hier die Rede, sondern vom *labor* als dem auf der ganzen Linie zum Durchbruch gekommenen

²⁶⁹ Altevogt, S. 9.

(,in allem obsiegenden' wie τὰ πάντα νικᾶν) Zustand der Bedrängnis, der Widerwärtigkeit, des Leidens, der Friedlosigkeit und dergl.²⁷⁰. Labor steht also der egestas gegenüber als die eine Seite zweier ausgesprochener Unheilsgewalten: „Sie beziehen sich gegensätzlich aufeinander und ergänzen sich gegenseitig. Während egestas das Notwendige und Erwünschte entzieht, um den Zustand des Ungenügens hervorzurufen, ist labor das Wesen, das, um den Ruhezustand zu stören, Unerwünschtes, Widriges auftreten läßt“²⁷¹.

In dem Gegensatzpaar labor und egestas erkennen wir also — sozusagen in komprimierter Form — das Schema wieder, das wir auch in den Werken und Tagen Hesiods vorfanden. Altevogt spricht selbst davon (S. 13), daß das bei Hesiod nur aus der Gruppierung des Konkreten ablesbare Schema hier auf die klärenden Begriffe gebracht und damit aufs höchste verdeutlicht werde. Zum Beleg verweist Altevogt auf die Stellen Erga 112 ff., 121 ff. und 225 ff., also auf die oben (S. 103–106) zitierten Stellen mit den Nummern (1a + b), (2) und (5a + b). Dabei übersieht er — abgesehen von (3) (= Erga 145 ff.) — die mit (4a + b) bezeichnete Passage Erga 170 ff. Aber selbst wenn man alle diese Stellen zusammennimmt, ergibt sich daraus noch nicht der Beweis, daß Vergil wirklich gerade Hesiod vor Augen gehabt hat; denn das genannte Schema ist auch sonst in der Literatur häufig, es ist durchaus ein allgemeiner

²⁷⁰ Zunächst sind es also formale Gegebenheiten, die diese Deutung des labor notwendig erscheinen lassen, nämlich die Beziehung zwischen egestas und den Versen 131 f. und zwischen labor und den Versen 129 f.; die formal strenge Dihairesis innerhalb der Verse 129–132 ginge vollkommen ins Leere, wollte man labor — positiv — als Arbeit fassen (vgl. Altevogt, S. 11); auch der Bau der Verse 145 f. spricht gegen labor als Arbeit; die chiasmatische Ausformung der Glieder (labor improbus ↔ urgens egestas) macht eine strenge Parallelität dieser Glieder offenkundig, die eben dann nicht gegeben wäre, wenn neben die in der Welt anzutreffende Kargheit der Dinge (egestas als etwas Negatives) die vom Menschen verrichtete (positiv verstandene und gleichwohl improbus genannte) Arbeit treten sollte als „gleichberechtigter“ treibender Faktor zur Entwicklung der artes. Darüber hinaus verbietet sich eine derartige Deutung auch im Blick auf den Wortgebrauch von labor und laborare bei Vergil (vgl. auch Labos neben Fames, Egestas und dergl. als Unheilsdämonen der Unterwelt, Aen. VI 273 ff.) und bei anderen Autoren; auch der Gebrauch des Adjektivs improbus sonst im Werk Vergils spricht gegen labor als Arbeit; dazu verweise ich auf die ausführliche Erörterung dieser Fragen bei Altevogt, zu labor und laborare: S. 7 und S. 9 f., zu improbus: S. 6 und S. 10 f.; vgl. auch die Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt, unten S. 113.

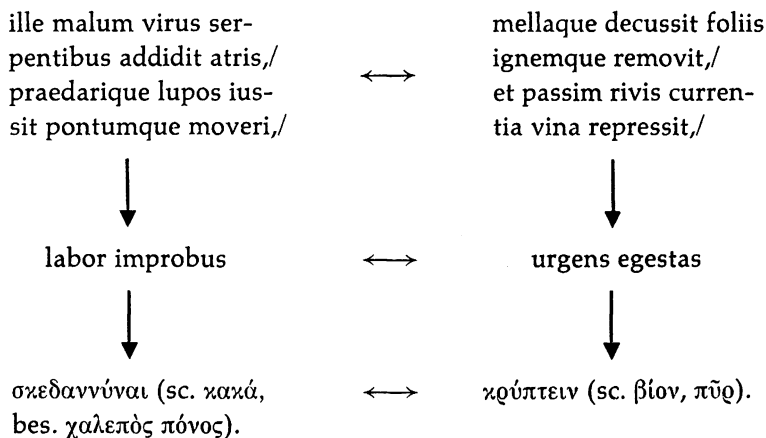
²⁷¹ Altevogt, S. 10.

Topos ²⁷², Vergil hätte es auch, ohne Hesiod zu kennen, sich aneignen können. Vielmehr ergibt sich der Beweis dafür, daß Vergil sich tatsächlich auf Hesiod bezieht, aus einer anderen Passage der Werke und Tage, eben dem Prometheus-Pandora-Mythos, den Vergil, indem er das erzählerische Moment abstreift und so gleichsam auf den Kern der Aussage dieses Mythos dringt, damit geradezu *interpretiert*. Ich verstehe nicht, wie Altevogt diese bedeutsame Passage übersehen konnte, die ihm im übrigen für seine Deutung des ‚Labor improbus‘ ein weiteres schlagendes Argument hätte liefern können. Mit zwei Ausdrücken bezieht Vergil sich nämlich ohne Zweifel *direkt* auf den ersten der beiden hesiodischen Mythen, und zwar mit der Erwähnung des Feuers (ignemque removit, Vers 131) auf den Anfang des Prometheus-Pandora-Mythos (κρύψε δὲ πῦρ, Erga 50) und mit der Formulierung ‚labor improbus‘ selbst auf dessen zweiten Teil, die Überhandnahme der Übel: und eines der dort genannten κακά heißt (Erga 91) ausdrücklich χαλεπὸς πόνος! Ist Vergils labor improbus nicht eine exakte Übersetzung dieses χαλεπὸς πόνος?

Es gibt also zwei direkte Bezugspunkte zwischen Hesiods Prometheus-Pandora-Mythos und dem Mythologem der Georgica. Aber damit nicht genug: Vergil wählt sie in bestimmter Weise aus; das eine Beispiel entnimmt er dem Anfang des hesiodischen Mythos, das andere dem Ende, d. h. genau denjenigen Passagen, die in der Ergaversion des Mythos gegenüber derjenigen der Theogonie neu waren und von denen wir sagten, daß sie offenbar den Rahmen abstecken sollten, innerhalb dessen Hesiod die vorgegebene Erzählung von Prometheus und der ersten Frau neu verstanden wissen wollte. Und wenn wir oben der Ansicht waren, daß diese Umrahmung — κρύπτειν einerseits und σχεδαννύναι andererseits — antithetisch ausgeformt ist, so bietet uns Vergils ‚Interpretation‘ des Hesiodtextes dafür die schönste Bestätigung: er hat Hesiod offensichtlich richtig verstanden, wenn er die beiden direkten Beispiele — zweifellos wohlüberlegt — so auswählte, daß sie sich zwanglos — d. h. genau so, wie auch Hesiod sie aufgefaßt hat — der begrifflich klaren, formal geschärften Antithese labor improbus ↔ urgens egestas zuordnen lassen. Wir dürfen also schließen, daß Vergil nicht irgendeinem allgemeinen Topos folgte, sondern daß es wirklich Hesiod war, den er vor Augen hatte und dessen

²⁷² Dazu vgl. Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, in: Neue Philol. Unters., drittes Heft, Berlin 1929, vor allem S. 167 ff. (über die sogenannte εἰρήνη-πλοῦτος-Formel) u. a.

Übersichtlich dargestellt:



113

4. FESTSTELLUNGEN ZU HESIODS PERSÖNLICHEM MYTHENGEBRAUCH

Daß Anfang und Ende der Ergaversion des Prometheus-Pandora-Mythos der Form nach antithetisch aufeinander bezogen sind, d. h. daß die Ausstreuung der *κατά* gegenüber dem Verbergen des βίος nicht eine bloße Erweiterung darstellt und schon gar nicht mit diesem identisch ist, dürfte nunmehr als zweifelsfrei erwiesen sein: wir konnten zur Stützung unserer Ansicht darauf verweisen, daß das in der Fülle des Konkreten nicht gerade leicht erkennbare Schema auch sonst in den Werken und Tagen weiterwirkt, wir konnten uns sogar auf die Autorität Vergils berufen, der im Unterschied zu fast allen neueren Erklärern sein Vorbild Hesiod in eben dieser Weise — und zwar, wie man nunmehr wohl wird zugeben müssen, einzig richtig — verstanden hat.

Wir versuchen, die im Blick auf den Prometheus-Pandora-Mythos gewonnenen Erkenntnisse im Rahmen der früher und in anderen Zusammenhängen getroffenen Feststellungen bezüglich der Charakteristika von Hesiods individuellem Denken einer abschließenden Einschätzung zu unterziehen: was bedeutet es, wenn Hesiod unvermittelt zum Mythos greift und so den Gang der Erzählung, die persönlichen Mahnungen und praktischen Ratschläge, durch ‚Einfügung‘ allgemeiner Partien von beträchtlichem Ausmaß (immerhin $\frac{1}{5}$ des gesamten Werks!) — wie man gesagt hat — ‚unterbricht‘? Will er den Gang der Erzählung auflockern oder geht es ihm darum, hier wirklich ‚etwas‘ zum Ausdruck zu bringen? Ist ihm der Mythos noch ganz *Erzählung* oder bereits *Ausdrucksform*? Kurz: wie ist Hesiods persönliches Verhältnis zum Mythos? Eine Beantwortung der hier gestellten Fragen dürfte nach den Feststellungen der voraufgegangenen Abschnitte nicht mehr schwerfallen. Und vor allem: die Tatsache, daß Hesiod die Prometheuserzählung zweimal behandelt hat, erleichtert die Fragestellung insofern, als wir ganz darauf verzichten können, vorab zu fragen, wie andere Autoren zur Zeit Hesiods oder später — sei es in Übereinstimmung mit oder im Gegensatz zu Hesiod — den Mythos gebraucht haben; hier können wir vielmehr die anstehenden Fragen entscheiden anhand der beiden Werke eines und desselben Autors, indem wir die charakteristischen Unterschiede zwischen beiden Mythenversionen aufsuchen, um so den potentiellen gedanklichen Fortschritt von der älteren hin zur jüngeren Fassung des Mythos in den Griff zu bekommen; d. h. hier bietet sich uns die einmalige Gelegenheit, durch Vergleich der beiden Mythenversionen hinsichtlich eines spezifisch hesio-

dischen Mythengebrauchs zu wirklich nachprüfbaren Ergebnissen zu kommen.

Dazu ist festzustellen: gegenüber der Fassung der Theogonie zeigt diejenige der Werke und Tage eine entschieden straffere Formbestimmtheit; die Geschichte von Prometheus und der ersten Frau wird hier einem Rahmen von eigentümlicher Struktur eingefügt; daß diese antithetisch ausgerichtet ist, paßt recht gut zu dem Bild, das wir uns weiter oben bezüglich der Formen von Hesiods individuellem Denken machen konnten. Sagten wir oben, daß die Wortantithese im Dienst einer vorwissenschaftlichen Art der Begriffsbildung stehe, so zeigt sich nunmehr, daß diese spezifisch hesiodische Art zu denken nicht nur auf die Behandlung des Einzelwortes beschränkt bleibt, sondern sich auch der traditionellen Formen der Erzählung, nämlich der mythischen Redeform bemächtigt, der der Dichter auf diese Weise neue gedankliche Aspekte abringt. Möglich, daß diese wenigstens im Kern schon in der Theogoniefassung angelegt waren: denn dort ist Pandora das κακόν, und durch ‚drohnenhaftes Dasein‘ trägt sie zum Schwund der Güter bei; aber erst in der Ergafassung treten diese beiden Aspekte deutlich auseinander; was in der Theogonie noch ganz in den Gang der Erzählung eingewoben war — die Schlechtigkeit und die Verschwendungssucht als *Eigenschaft* einer bestimmten Person —, löst sich in den Erga allmählich aus dem Bereich des Persönlichen, gewinnt Eigenständigkeit und Eigenwirklichkeit und wird auf diese Weise zu einem ‚unpersönlichen‘ sachlich-neutralen *Zustand* ausgedeutet, der sich zusammensetzt aus zwei antithetisch aufeinander ausgerichteten gleichermaßen sachlichen Gegebenheiten: ganz allgemein ist die Rede vom Mangel an ‚Förderlichem‘ einerseits (zuvor: Verschwendungssucht der Frau) und von der Überhandnahme des Widrigen andererseits (zuvor: die Frau selbst als ein κακόν). Hier sieht man einmal besonders deutlich, wie Hesiod an einem bestimmten Stoff gedanklich weiterarbeitet, auch in welche Richtung sein Denken sich bewegt: er löst die beiden genannten Aspekte aus der konkreten (mythischen) Situation und von den in ihr handelnden Personen allmählich ab (und zwar recht behutsam: eigentlich nur aufgrund der neuen Einrahmung der Geschichte, während der ursprüngliche Kern des Mythos unverändert bleibt); um diesen Vorgang zu bezeichnen, sind Ausdrücke wie Abstraktion und Verallgemeinerung sicherlich nicht unangemessen.

So dürfen wir wohl schließen, daß der Prometheusmythos der Theogonie noch mehr Erzählung ist, während das erzählerische Moment der

Ergaffung zugunsten größerer Formbestimmtheit allmählich in den Hintergrund tritt: hier wird konstruiert, ausgesprochene Gedankenarbeit wird ersichtlich, die neuartige Form des Mythos weist deutlich über die im Grunde sozusagen selbstgenügsame Existenz einer bloßen Erzählung hinaus; der Prometheus-Pandora-Mythos der Erga ist nicht Selbstzweck, auch nicht bloß als schmückende Einlage dienlich, sondern ein ausgesprochen gedankenorientiertes Ausdrucksmittel geworden.

Nun erweist es sich auch, daß es richtig war, die in der Prometheus-erzählung der Erga enthaltenen Anstöße inhaltlicher Art zunächst einmal in Kauf zu nehmen: denn was hier Einheitlichkeit und Zusammenhalt ausmacht, liegt gar nicht so sehr im Stoff der konkreten Erzählung, sondern mehr im gedanklich konstruierenden Formwillen des Dichters begründet. Von diesem Gesichtspunkt aus wirken die genannten Anstöße beinahe schon erträglich, wenigstens lassen sie sich durchaus verständlich machen: Hesiod befindet sich in der Situation, einer vorgegebenen Geschichte einen neuartigen Sinn abzugewinnen; er tut dies, indem er sie in einen neuen Rahmen stellt; diese Tatsache nun, daß Anfang und Ende der Ergaversion des Mythos gegensätzlich aufeinander bezogen sind und sich gleichzeitig gegenseitig ergänzen, bewirkt eine — formal vollauf befriedigende — feste Verklammerung des Ganzen, die es überflüssig macht, hier irgendetwas zu streichen oder zu ergänzen.

Anstoß erregten darüber hinaus auch die beiden Nahtstellen, die sich dort finden, wo die alte Prometheuserzählung an die neue Umrahmung angrenzt; da ist einerseits der etwas undurchsichtige Übergang vom $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\nu\ \beta\lambda\omicron\nu$ über das freistehende $\epsilon\chi\rho\upsilon\psi\epsilon$ hin zum $\kappa\rho\upsilon\psi\epsilon\ \delta\epsilon\ \pi\tilde{\upsilon}\rho$ und zum anderen der abrupte Übergang zur $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ -Geschichte. Auch hier lösen sich die Schwierigkeiten wie von selbst, wenn man, statt die vorliegende Geschichte naiv-realistisch zu nehmen, mehr die formalen Gegebenheiten in Rechnung stellt: in beiden Fällen werden die Übergänge durch Assoziation bewerkstelligt. „Hinter der gleichen Wortfassade, so möchte man sagen, läuft . . . eine Umschaltung der Gedanken, hinter der täuschenden Wortwiederholung (42. 47. 50) vollzieht sich einer der seit H. Fränkel so genannten gleitenden Übergänge, die in der archaischen Literatur oft so schwer zu fassen sind . . . Durch dieses fast unmerkliche Übergleiten gelingt Hesiod die ‚bruchlose‘ Einschaltung der Erzählung . . .“²⁷³. Eine ähn-

²⁷³ Heitsch, S. 430 f. — So gesehen sind im übrigen die Bedenken, die Schwartz gegen diese Stelle vorbrachte (vgl. Anm. 243), mit einemmal gegenstandslos geworden: natürlich sind $\beta\lambda\omicron\varsigma$ und $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ nicht identisch, und natürlich hatte Hesiod nicht verges-

liche Umschaltung des Gedankens erblicke ich auch im Übergang zur *πίθος*-Geschichte, ich paraphrasiere die entsprechenden Verse (85 ff.): Prometheus hatte seinen Bruder gewarnt, kein Geschenk von Zeus anzunehmen, auf daß den Menschen nichts ‚Übles‘ widerfahre; aber Epimetheus handelt unüberlegt, nachdenklich wird er erst, als er das ‚Übel‘ aufgenommen hat, und nun ist es ein für allemal in der Welt; vorher dagegen lebten die Menschen frei von ‚Übeln‘ ... Die assoziative Umschaltung geschieht also anhand des Wortes *κακός*: aus einem bestimmten *κακόν* sind somit ganz unmerklich unbestimmte *κακά* geworden; sicherlich ist, wollten wir moderne Maßstäbe anlegen, dieser Anschluß — inhaltlich — ein wenig unbefriedigend, formal ist er jedoch exakt ²⁷⁴.

Antithese, Assoziation und betonte Wortwiederholungen erschienen uns als charakteristische Denkformen Hesiods. Daß wir dieselben Formen nunmehr auch in der Fassung des Prometheus-Pandora-Mythos der Werke und Tage wiederfinden, ist aufschlußreich dafür, wie der Dichter den Mythos gebraucht: seine Intentionen dürften auch hier dieselben sein wie

sen, daß Prometheus das Feuer ja schließlich zurückbrachte. Initialgedanke ist das *κρύπτειν* (*βίον*), hier erinnert der Dichter sich, daß schon einmal etwas ‚verborgen‘ (in der Theogonie hatte er noch gesagt: ‚vorenthalten‘) worden war, nämlich das Feuer; dadurch wird der Übergang zur Prometheuserzählung, eine Art Rückgriff auf bereits Bekanntes, dann möglich. Angelpunkt ist und bleibt das betonte Wort *κρύπτειν*, auf ihm liegt der Hauptakzent — noch vor demjenigen, was als verborgen gekennzeichnet wird (einmal fehlt ein Objekt sogar ganz). Mir scheint, daß mit diesem *κρύπτειν* ein wenig mehr bzw. etwas Umfassenderes gesagt sein soll, als Hesiod es hier ausdrückt (oder ausdrücken kann) — in der Weise, daß das zugesetzte *βίος* entweder nur beispielhaft erwähnt wird oder aber weitaus allgemeiner verstanden werden muß, etwa in dem Sinn, daß hier alles zum Leben Förderliche, das vor der Tat des Prometheus vorhandene Kontinuum aller ‚positiven Gegebenheiten‘ überhaupt verborgen worden ist. Eine solche weiter gefaßte Deutung des *βίος* scheint mir im übrigen auch erforderlich zu sein aufgrund des Vorgangs, den Hesiod als Gegenbild zum *κρύπτειν βίον* entwirft: geschildert wird hier nämlich eine unabsehbare Fülle mannigfaltiger Leidenszustände, also entsprechend ein Kontinuum ausgesprochen negativer Gegebenheiten. Sollte demgegenüber mit *βίος* wirklich nur das konkrete tägliche Brot, der Ernteertrag, den der Bauer einbringt, gemeint sein? Mir scheint vielmehr, daß Vergils allgemein gehaltene umfassende *egestas* genau das trifft, was Hesiod mit dem durch das *κρύπτειν βίον* hervorgerufenen Zustand gemeint hat, nämlich Mangel (an Vorteilhaftem) schlechthin, das Fehlen sogar des Notwendigsten.

²⁷⁴ Aus welchem Grunde auch immer Hesiod ausgerechnet auf die *πίθος*-Geschichte gekommen sein und wo auch immer er sie vorgefunden haben mag, primär wichtig ist nicht das Motiv als solches, entscheidend ist vielmehr der in der Geschichte liegende Grundgedanke, die Geschichte bot dem Dichter in ihrem Kern offenbar genau den Gedanken, der ihm am vorzüglichsten zum Ausgangsgedanken (*κρύπτειν βίον*) — als Pendant — zu passen schien.

dort, wo er sich der genannten Formen — bei der Behandlung des Einzelwortes — bediente. Auf jeden Fall werden wir davon Abstand nehmen müssen, die mythische Form als bloße Erzählung, als ‚ein wirklich episches Element‘ ohne eine über das Erzählerische hinausweisende Bedeutung aufzufassen. Hesiods Verhältnis zum Mythos ist keineswegs naiv, sondern durchaus reflektiert; seine neue Art zu denken, nämlich sich mit gezielt eingesetzten Denkformen neue Inhalte zu erobern, kommt eben auf allen Gebieten zum Durchbruch, auch im Mythos; er steht sichtlich im Dienste einer bestimmten direkt im Anschluß zu ermittelnden Aufgabe, ist also *Form* geworden, der gegenüber das erzählerische Moment bzw. die inhaltliche Stimmigkeit der Erzählung beinahe zweitrangig geworden ist. Wir können uns also Heitsch anschließen, der — auf anderem Wege — zu der Feststellung kommt²⁷⁵, „... daß Hesiod im Begriff ist, beides, den vorliegenden Mythos und seine eigene Deutung, als Bilder zu verstehen, die sich nur dann gegenseitig ausschließen, wenn man sie selbst als ‚wirklich‘ nimmt. Die Frage, ob er sich der dadurch bedingten Entrealisierung des Mythos bewußt war, ist wohl schon im Ansatz unangemessen; das Denken, das gerade erst anhebt und nach Ausdruck sucht, ist auf Bild und Mythos nicht weniger angewiesen als auf die einzelnen Wörter, die in ihrem bisweilen zu erkennenden etymologischen Gehalt auch ihrerseits Einblicke und Ansatzpunkte liefern. Sein Verhältnis zum Mythos ist dasselbe wie das zu Namen und Wörtern und damit zur Sprache.“

5. BEDEUTUNG UND FUNKTION DES PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS

Wir sahen, daß bei Hesiod das ‚mythische Bild‘ und der mit diesem Bild gemeinte ‚reale Vorgang‘ nicht mehr einfach zusammenfallen, wie dies im sogenannten ‚primitiven Mythos‘ durchaus der Fall ist, daß vielmehr der Dichter — das beweist die Art der Gestaltung der Prometheus-erzählung innerhalb der Erga — tatsächlich der Stufe nicht mehr fern ist, auf der der Mythos bloße Form ist²⁷⁶. Das dichte Gewebe, in das die Personen und Ereignisse der Urzeit fest verknüpft waren (so ja auch noch weitgehend die Theogoniefassung des Mythos), ist gleichsam rissig ge-

²⁷⁵ Heitsch, S. 433.

²⁷⁶ Vgl. Fränkel, Drei Interpretationen, S. 1 f.

worden, und — um im Bild zu bleiben — unter dieser brüchig gewordenen Hülle scheint ein neues andersartiges Gewebe durch. Das Aussehen, das der alte Mythos auf diese Weise erhält, bestimmt sich nicht mehr aus der Praxis des Erzählens, sondern aus den Gesetzen eines formbewußt konstruierenden, zu Abstraktion und Verallgemeinerung tendierenden Denkens. Der Mythos gewinnt, wie wir sagten, an Formbestimmtheit. Und dies sicherlich nicht ohne besonderen Grund: „Der ganze kompositionelle Aufwand wäre überflüssig und die forcierte Tendenz der Erzählung ginge ins Leere, wenn diese nicht außerhalb ihrer selbst eine Funktion zu erfüllen hätte . . .“²⁷⁷. Dieser Satz, den Altevogt im Blick auf das charakteristisch geformte Mythologem der *Georgica* an den Anfang seiner Überlegungen stellt, gilt in besonderer Weise auch bei der Deutung des Prometheus-Pandora-Mythos mit seiner eigentümlichen Struktur, und dies um so mehr, als ein Dichter zur Zeit Hesiods, was — sprachlich und gedanklich — die ihm zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel betrifft, alles andere als im Überfluß lebte; schon von daher kann man die auffällige Form dieses Mythos nicht ernst genug nehmen. Wir fragen also nach der Bedeutung des Prometheus-Pandora-Mythos und — damit in engstem Zusammenhang — nach seiner Funktion innerhalb der Werke und Tage.

Dabei halten wir folgende Reihenfolge ein:

- a) Was bedeutet die Ausstreuung der *κακά* im Gegensatz zum Verbergen des *βίος*?
- b) Was bedeutet die Antithese (*κρύπτειν* \longleftrightarrow *σχεδαννύναι*) als solche, bzw. was sucht der Dichter hier mit Hilfe der antithetischen Denkform in den Griff zu bekommen?

a) Daß der erste Teil des Prometheus-Pandora-Mythos mit seinem Kerngedanken, dem *κρύπτειν βίον* eine ‚Aitiologie‘ der Arbeit darstellt, bedarf keiner Diskussion; hier wird das Thema Arbeit vorbereitet, die späteren Mahnungen — innerhalb der sogenannten Arbeitsparainese, *Erga* 286–326 (einschließlich der mit dem Wegegleichnis und den *αἰδώς*-Reflexionen gegebenen Umrahmung dieses Abschnitts) — empfangen von hier aus ihre eigentliche Begründung, Arbeit erscheint so als etwas unumgänglich Notwendiges. Nicht ganz so einfach verhält es sich mit dem zweiten Teil des Mythos und dem in ihm enthaltenen Kerngedanken des *σχεδαννύναι*

²⁷⁷ Altevogt, S. 13 f.

(sc. κακά). Was wird hier begründet? Und: läßt sich dem hier ausgesprochenen Gedanken — ebenso wie es beim κρύπτειν βίον der Fall ist — auch eine bestimmte Passage aus den Erga zuordnen, die von der Tatsache der Entfesselung der κακά aus erst ihre eigentliche Begründung erfährt? Nehmen wir auch dieses σκεδαννύναι κακά aitiologisch, so kann es sich hier keinesfalls um eine Aitiologie der Arbeit handeln: die formalen Gegebenheiten lassen etwas anderes als Arbeit erwarten, etwas, das sich zur Arbeit ‚irgendwie‘ gegensätzlich verhält, zugleich aber auch dem Gedanken der Arbeit ergänzend und abrundend an die Seite tritt — entsprechend der im Formalen ablesbaren Tatsache, daß die beiden Vorgänge, κρύπτειν und σκεδαννύναι, antithetisch einander gegenüberstehen, sich gleichzeitig aber dennoch gegenseitig ergänzen und so dann erst das Ganze des von Hesiod umdachten umfassend negativen Zustandes ausmachen. Wollte man hier gleichwohl wiederum an Arbeit denken, so ginge die ‚forcierte Tendenz der Erzählung‘ tatsächlich voll und ganz ins Leere. Was also ist aufgrund der Invasion ungezählter Leidenszustände unumgänglich notwendig geworden? Was muß der Mensch tun, um den κακά zu entrinnen, wenn es auf der anderen Seite die Arbeit war, mit deren Hilfe man dem Mangel zu begegnen vermochte?

Nun lassen sich in den Werken und Tagen zwei sogenannte Hauptthemen feststellen: Arbeit und Gerechtigkeit. Von hier aus dürfte es gar nicht so abwegig erscheinen zu fragen, ob mit dem zweiten Teil des Prometheus-Pandora-Mythos, der dort geschilderten Entfesselung der κακά, nicht möglicherweise das Thema Gerechtigkeit vorbereitet wird, ob nicht die späteren Mahnungen — innerhalb der sogenannten Dikeparainese, Erga 202—285 (einschließlich des ‚Proömiums‘ zu diesem Abschnitt, nämlich der Fabel vom Habicht und der Nachtigall) — von hier aus ihre eigentliche Begründung empfangen. Ist es vielleicht die δίκη, mit deren Hilfe die Menschen dem Ansturm der κακά Einhalt zu gebieten vermögen?

Daß diese Fragestellung berechtigt ist, beweist ein Blick in den letzten Teil des Weltaltermythos, wo Hesiod vom eisernen Geschlecht spricht, dem er sich selbst zugehörig fühlt. Der unmittelbare Zusammenhang zwischen Ungerechtigkeit und der Fülle der Plagen, die man sich durch ungerechtes Verhalten zuzieht, wird hier besonders deutlich. Hesiod entwirft das Bild eines Zustandes, der sich auszeichnet durch Rechtlosigkeit, Friedlosigkeit und überhaupt durch das Fehlen geordneter Verhältnisse, also durch die Abwesenheit der drei hesiodischen Horen Δίκη, Ειρήνη und Εὐνομία, die nun also nicht mehr ... ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι

βοροτοῖσι (vgl. Theog. 902 f.): gestört sind Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen, vor allem — besonders betont — das Verhältnis zu den Eltern (182—89), weshalb die Kinder *σχέτλιοι* (187) und *χειροδίκαί* (189) genannt werden; wer wahr schwört, gerecht ist und gut, wird nicht geschätzt (190 f.), dafür ehrt man Übeltäter (*κακῶν ῥηκτῆρα*, 191) und Frevler um so höher; Faustrecht herrscht und Unverschämtheit (*αἰδῶς οὐκ ἔσται*, 192 f.); die Schlechtigkeit nimmt Überhand, insofern als es unter diesen Menschen möglich geworden ist, daß der Schlechte den Guten durch ‚krumme Sprüche‘ oder gar durch Meineid zu schädigen vermag (193 f.); Neid ist eines der Übel dieser Zeit, er wird gekennzeichnet durch drei starke Adjektive: *δυσέλαδος* (196), *κακόχαρτος* (ebd., wie die Eris, Vers 28) und *στυγερῶπης* (ebd.). Womit diese Menschen sich daraufhin herumzuschlagen haben — ganz ohne Zweifel doch wohl als *Konsequenz* ihres ungerechten Verhaltens! —, heißt bei Hesiod: *κάματος* (177, was dem *πόνος* sehr nahe steht), *διζύς* (ebd.; laut Theog. 214 ein Kind der Nacht, ein Wort, das wir — Erga 113 — bereits in schematischer Zuordnung erblickten, vgl. oben S. 103), *χαλεπαὶ μέρμναι* (178); erwähnt werden auch ganz allgemein *κακά*, die jedoch mit *ἔσθλά* vermischt seien (179); Krieg ist eine weitere Plage infolge ungerechten Verhaltens (... *ἔτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει*, 189); und schließlich, wenn *Αἰδῶς* und *Νέμεσις* ausgezogen, die Menschen also sozusagen von allen guten Geistern verlassen sind, bleibt ihnen nichts als *ἄλγεα λυγρά* (200; laut Theog. 227 von der Eris abstammend), dann gibt es — wie Hesiod das Ganze zusammenfaßt — keinen Schutzwall mehr gegen das Übel (... *κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλήκη*, 201), wobei neben *Αἰδῶς* und *Νέμεσις* selbstverständlich auch *Δίκη* bzw. überhaupt die drei Horen mitzudenken sind ²⁷⁸; zwar werden sie nicht direkt genannt, doch immerhin wird die konkrete Situation zuvor so geschildert, daß sie sich leicht nach den Begriffen *ἀ-δικία*, *πόλεμος* (= Nicht-*εἰρήνη*) und *δυσ-νομία* aufschlüsseln läßt.

Für Hesiod bedingen sich offensichtlich Ungerechtigkeit (und dergl.) und Wehrlosigkeit gegenüber den *κακά*; so dürfen wir wohl auch umgekehrt schließen, daß es — neben den anderen ‚Tugenden‘ — vornehmlich die *δίκη* ist, mit deren Hilfe sich die Menschen der gegen sie anstürmenden *κακά* zu erwehren und sich eine Art *ἀλήκη κακοῦ* zu schaffen vermögen. Dieser Gedanke hilft uns weiter bei der Frage, was wohl der Sinn

²⁷⁸ Was Arat sehr wohl verstanden hat, wenn er — in Nachahmung Hesiods — *Δίκη* an die entsprechende Stelle setzt; vgl. Wilamowitz, zur Stelle, S. 63.

der Ausstreuung der κακά im Prometheus-Pandora-Mythos sein möge. Zwar werden an beiden Stellen nicht dieselben κακά genannt; im einen Fall spricht Hesiod, wie wir sahen, von κάματος, οἰζύς, χαλεπαὶ μέρμιναι, ἄλγεα λυγρὰ und allgemein von κακά, im anderen erscheinen χαλεπὸς πόνος, νοῦσοι, κήδεα λυγρὰ, λυγρὰ (subst.) und wiederum allgemein κακά; doch zeigen sich anhand der Adjektivierung (χαλεπός, λυγρὰ) deutliche Anklänge an die jeweils andere Stelle; κάματος meint ungefähr dasselbe wie πόνος; οἰζύς ist durch Erga 113 für diesen Zusammenhang gesichert, wo es im übrigen mit πόνος auf einer Stufe steht; und schließlich sind die an beiden Stellen aufgezählten Übel ja von gleicher Art, einige dieser Übel gehören — im Sinn der Theogonie gesprochen — demselben Familienverband an: οἰζύς (Theog. 214) ist Kind der Nacht, πόνος (Theog. 226) und ἄλγεα (227) deren Enkel, d. h. sie werden geführt als Kinder der (bösen) Eris; die restlichen κακά wie κάματος, μέρμιναι, νοῦσοι und κήδεα hätten ebenso gut in diesem Familienzusammenhang erscheinen können. Letzten Endes sind also die Übel, die man sich im eisernen Zeitalter aufgrund frevelhaften und ungerechten Verhaltens zuzieht, wesensmäßig dieselben wie diejenigen, von deren Ausstreuung im zweiten Teil des Prometheus-Pandora-Mythos berichtet bzw. deren Existenz in dieser Welt dort begründet und erklärt wird. Und so können wir angesichts der im eisernen Zeitalter wahrzunehmenden Relation zwischen Verhalten und Schicksal, zwischen ungerechtem Tun und der daraus resultierenden Anhäufung mannigfaltiger Leidenszustände nunmehr auch beurteilen, was Hesiod mit der Schilderung der in grauer Vorzeit erfolgten Entfesselung der κακά bezweckte: wie die Menschen auf der einen Seite aufgerufen waren, sich gegen den in der Welt herrschenden Mangel (‘egestas’ bei Vergil) durch Arbeit zu wappnen, so sollen sie sich auf der anderen Seite gegen die frei umherschwirrenden Übel (‘labor’) dadurch zur Wehr setzen, daß sie sich gerecht verhalten bzw. auf Δίκη hören (mitzudenken auch: daß sie Εἰρήνη bewahren, Εὐνομίη anstreben und nicht Αἰδώς und Νέμεσις zum Weggehen zwingen). Das heißt: der zweite Teil des Prometheus-Pandora-Mythos mit seinem Kerngedanken, dem σκεδανύναι κακά, ist als eine Aitiologie der Gerechtigkeit anzusehen, hier wird der Programmpunkt ‘Recht’ vorbereitet, von hier aus erfahren die späteren Mahnungen zu rechtlchem Verhalten (in der Dikeparainese) ihre eigentliche Begründung, Dike ist seit der urzeitlichen Entfesselung der κακά für den Menschen etwas unumgänglich Notwendiges; mit ihrer Hilfe schafft der Mensch sich eine ἄλλη κατοῦ. — Die (Erga 92 und 102 ff.) genannten νοῦσοι scheinen auf den ersten Blick aus dem Rah-

men zu fallen: hier ergibt sich die eigenartige Konsequenz, daß *δίκη* als ein Mittel erscheint, mit dessen Hilfe sich die Menschen vor dem Ansturm der *νοῦσοι* zu bewahren vermögen. Doch wie sollte man sich ausgerechnet durch Gerechtigkeit vor Krankheiten schützen können? So befremdlich auch immer *uns* dieser Gedanke erscheinen mag, Hesiod war wohl dieser Überzeugung; zur Erklärung dieses eigentümlichen Sachverhaltes sind die Verse 238 ff. heranzuziehen: es ist eben Zeus, der denjenigen, οἷς ὕβρις τε μέμλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα (238), die entsprechende *δίκη* festsetzt; und eine der dort genannten Strafen, die Zeus aufgrund frevelhaften Tuns bzw. *ungerechten* Verhaltens eines einzelnen an alle Menschen οὐρανόθεν (242) sendet, heißt ausdrücklich *λοιμός* (243); d. h. Zeus straft die Menschen in seiner Eigenschaft als Wahrer der *δίκη* mit *λοιμός* und dergl. So gesehen kann man sich sehr wohl durch Gerechtigkeit vor dem Bannstrahl des Zeus, d. h. vor *λοιμός* u. a. und damit eben auch vor *νοῦσοι* überhaupt bewahren. Wer gerecht ist, kann unangefochten dahinleben (wie das Gegenbild der ‚guten Stadt‘ zeigt, *Erga* 225 ff.), zu dem kommen auch keine Krankheiten und sonstigen Leidenszustände, da in diesem Fall für Zeus kein Grund besteht, strafend einzugreifen. Die Erklärung der *νοῦσοι* als Strafe für Ungerechtigkeit (was dann eben bedeutet, daß man — umgekehrt — durch gerechtes Verhalten sie von sich fernhalten kann) scheint mir jedenfalls einleuchtender zu sein als etwa die von F. Krafft (*πείνη* = eine Art *νοῦσος*) vorgetragene ²⁷⁹.

Die beiden Vorgänge, das *κρύπτειν βίον* und das *σκεδαννύναι κακά*, sind also weder identisch noch ist der zweite eine bloße Erweiterung des ersten; wir konnten nachweisen, daß sie — der Form nach — sich antithetisch aufeinander beziehen und sich gleichzeitig gegenseitig ergänzen; genau dasselbe Bild ergibt sich auch unter Berücksichtigung inhaltlicher Gegebenheiten, d. h. bei der Überlegung, *was* Hesiod — mit Hilfe dieser auffälligen Form — ausgedrückt bzw. begründet sein lassen wollte: mit dem Gedanken der Gerechtigkeit tritt dem der Arbeit ein wirkliches ‚*aliud*‘ an die Seite, zugleich aber ergänzen sich beide gegenseitig, es sind eben Arbeit *und* Gerechtigkeit — beide nicht von ungefähr die Hauptthemen des Gedichts — zusammen, die die Menschen in die Lage versetzen, sich in einer doppelt widrig gewordenen Umwelt überhaupt behaupten zu können; Arbeit und Gerechtigkeit werden mythisch-dichterisch begründet und als unumgänglich notwendig dargestellt, sie bilden — in der Sicht Hesiods —

²⁷⁹ Vgl. die folgende Anmerkung.

die menschliche Existenzgrundlage schlechthin; in ‚schuldhafter‘ Verstrickung haben Prometheus und Pandora eine Lage heraufbeschworen, aufgrund deren der Mensch arbeiten und Gerechtigkeit üben muß; ungeachtet der seligen Dämonen, die als *πλουτοδόται* und *φύλακες* den Menschen beistehen, ruft er sie zur Selbsttätigkeit auf, sie sollen ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen, selbst sich Güter schaffen und selbst dem Unheil wehren, d. h. eine Situation anstreben, die — nach dem abgrundtiefen Fall der Menschheit — dem Idealbild, dem seligen Dasein der genannten Dämonen allmählich wieder ähnlich wird²⁸⁰. — Es dürfte nunmehr offen-

²⁸⁰ Erwähnt sei hier kurz eine andere m. E. nachweislich falsche Deutung des Mythos, wie F. Krafft (S. 107 ff.) sie vorträgt: die Untat der Pandora bestehe darin, daß sie den Deckel des in jedem Haushalt (also auch bei Epimetheus) üblicherweise vorhandenen Vorratsfasses öffne und den Inhalt zerstreue, d. h. die (Vorrats-) Güter ‚verschwende‘; Krafft ergänzt also bei *ἐσκέδασ’* nicht *κακά*, sondern *βίον*: „... das Faß enthält statt der Vorräte jetzt nur die Hoffnung auf neue — als eine Art Vorrat“ (S. 110). Die Tatsache nun, daß die schwierige Frage, wie die *ἐλπίς* wohl unter die *κακά* geraten sein könnte, auf diese Weise gegenstandslos wird, bedeutet noch nicht, daß Kraffts Deutung des *πίθος* und seines Inhalts auch zwangsläufig richtig sein muß: in den Versen 90 ff. ist die Rede von *κακά*, *χαλεπὸς πόνος*, *νοῦσοι*, *κῆδεα λυγρὰ* und dergl., und das einzige Wort, das Hesiod uns — in dieser Umgebung — zu erraten aufgibt, sollte ausgerechnet *βίος* sein? Ferner: hier wird ‚etwas‘ (?) ausgestreut, das nachher myriadenfach umherschwirrt; wären es im ersten Fall der *βίος* und im zweiten die *κακά*, entstünde zwischen Ausstreutung des *βίος* und Umherschwirren der *κακά* ein Bruch, der nur durch Unterstellung eines Gedankengangs, wie ich ihn oben (S. 96 f.) vorgetragen habe, beseitigt werden könnte; da hilft es auch nichts zu bemerken (S. 111 f.), hier werde das Nichtvorhandensein des *βίος* positiv mit dem Vorhandensein der *κακά* ‚umschrieben‘ (?) — was die Schwierigkeit der Beziehung zwischen *βίος*-Mangel und Plagen-Fülle ja nur vertuschen würde; denn in jedem Fall fehlte hier dann etwas, das die ‚Umschreibung‘, d. h. den Schritt von der negativen zur positiven Ausdrucksweise als den Vorstellungen Hesiods tatsächlich entsprechend erweisen könnte. Kraffts Deutung ist von der Art, daß sie das eine Problem zwar ausräumt (*ἐλπίς*), sich dafür aber ein anderes einhandelt. Davon abgesehen ist jedoch vor allem auch die Art, wie Krafft in seiner Deutung vorgeht, mit einem Fragezeichen zu versehen: wie kommt er überhaupt auf die Lösung *σχεδαννύναι* (*βίον*) (daß im übrigen schon Schwartz, S. 51 ff., genau dieselbe Deutung — auch der *ἐλπίς* — vorgetragen hat, wird seltsamerweise mit keinem Wort erwähnt)? Hier zeigt sich, daß Krafft nicht gerade unvoreingenommen dem Mythos begegnet; denn der Sinn der Geschichte wird nicht eigentlich erst ermittelt, sondern geradezu vorausgesetzt: „Erinnern wir uns daran, wozu die ganze (!) Geschichte erzählt wurde: Perses soll von der Notwendigkeit zu arbeiten überzeugt werden ...“ (S. 108). Von dieser Voraussetzung aus wird dann gewaltsam auf inhaltliche Stimmigkeit hingearbeitet, nun muß inmitten der *κακά* der *βίος* ergänzt werden, die *νοῦσοι* dürfen nun nicht mehr einfach Krankheiten sein („Also auch *πείνη* ‚Hunger‘ ist eine Art *νοῦσος* ...“, S. 112, was durchaus so sein kann; weshalb es aber hier laut Krafft so sein muß, kommt sofort nach: „... Hunger resultiert aber auf jeden Fall aus der Verschwendung der Vorräte“, ebd. — nämlich weil das nur so zur Voraussetzung paßt); und schließlich

sichtlich geworden sein, daß einzig und allein eine Deutung des Prometheus-Pandora-Mythos wie die hier vorgetragene der besonderen Form der Erzählung gerecht wird, nur so geht die forcierte Tendenz der Erzählung nicht ins Leere. Darüber hinaus wird sich im Abschlußkapitel dieser Arbeit zeigen, daß die für den vorliegenden Mythos getroffene Feststellung einer doppelten Aitiologie (κρύπτειν βίον → ἔργον ↔ σκεδανύναι κακά → δίκη) offene Fragen bezüglich der dichterischen Einheit und des Aufbaus des ersten Teils der Werke und Tage überraschend lückenlos zu klären vermag.

b) In Anerkennung seiner antithetischen Struktur konnten wir für den Prometheus-Pandora-Mythos eine doppelte Funktion feststellen, er begründete einerseits die Notwendigkeit der Arbeit und auf der anderen Seite die Notwendigkeit der Gerechtigkeit, d. h. er enthielt eine zweifache Aitiologie. Doch was heißt hier Begründung, was ‚Aitiologie‘? Wodurch wird eigentlich der Charakter der Zwangsläufigkeit einer derartigen Begründung bzw. ‚Aitiologie‘ bewirkt, wenn Hesiod so nachdrücklich zu Arbeit und Gerechtigkeit aufruft? Wodurch wird bewirkt, daß beides, Arbeit und Gerechtigkeit, auch wirklich glaubhaft als *die* Existenzgrundlage schlechthin vom Dichter ausgegeben werden kann? Worauf beruft Hesiod sich eigentlich, wenn er sich auf die ‚urzeitlichen Taten‘ des Prometheus und der Pandora bezieht? Auf eine fromme Geschichte, an die er ganz naiv glaubt und die er seinem Publikum gleichsam einreden will? Oder aber auf etwas, das er in bzw. mit Hilfe dieser Geschichte wirklich ‚erkannt‘ zu haben meint, das er für wahr hält und wovon er seine Zuhörer wirklich zu überzeugen versucht?

Nach den oben getroffenen Feststellungen zu Hesiods persönlichem Mythengebrauch brauchen wir hierüber nicht mehr im Zweifel zu sein; denn in dem Maß, wie der Mythos hier an Formbestimmtheit gewinnt, dürfte er auch einen über das gleichsam selbstgenügsame Dasein einer bloßen Erzählung hinausweisenden Charakter annehmen, will er *etwas* zum Ausdruck bringen. Was jedoch glaubt Hesiod hier mythisch erkannt zu haben? Worauf bezieht sich seine Erkenntnis, eine Erkenntnis, deren

wird auch die antithetische Struktur des Mythos, das auch sonst wahrnehmbare Schema (βίος-Mangel und Plagen-Fülle) nicht angemessen gewürdigt. — Wir lassen also weiterhin unzählige κακά aus dem πῖθος ausgestreut sein; was dann allerdings die Schwierigkeit mit der ἐλπίς betrifft, so dürfte A. Lesky (Motivkontamination, S. 21 ff.) hierzu das Entscheidende gesagt haben, worüber man wohl kaum hinauskommen wird.

konsequente praktische Realisation — wie der Dichter seinen Zuhörern offenbar begreiflich zu machen versucht — darin besteht, daß die Menschen, wirklich überzeugt von der Notwendigkeit solchen Tuns bzw. Verhaltens, sich zu Arbeitsamkeit und Gerechtigkeit bereithalten? Was ist der hier vom Dichter umdachte *Gegenstand*, den er durch βίος-Mangel einerseits und Plagen-Fülle andererseits gekennzeichnet sein läßt, den er also mehr indirekt umschreibt, als ihn direkt zu benennen?

Mit aller gebotenen Vorsicht können wir zunächst einmal feststellen, daß die doppelte Art der Verschlechterung (κρύπτειν βίον, σκεδαννόναι κακά) eines — gedachten — ehemals glücklicheren Zustandes eine Lage hervorgerufen hat, von der man sagen kann bzw. von der Hesiod offensichtlich meint: dies ist die ‚Welt‘, so wie sie — nun nicht mehr gedacht, sondern realiter — wirklich *ist* (bzw. so wie Hesiod sie aus eigenem schweren Erleben erfahren hat); der Dichter hat sich diese ‚Welt‘ nicht nach Belieben aussuchen können, und so klagt er denn auch: μηκέτ’ ἔπειτ’ ὠφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ’ ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι (Erga 174 f.); doch ist dies nicht nur Hesiods persönliches Schicksal: niemand kann sich dem, was der Dichter hier als sozusagen von Natur aus gegeben erachtet, entziehen, sich (einem hesiodischen ‚Bilde‘ zufolge) auf die ‚Inseln der Seligen‘ παρ’ Ὀκεανὸν βαθυδίνην (Erga 171) und εἰς πείρατα γαίης (Erga 168) zurückziehen; es ist einfach die Situation, die ein jeder bei seiner Geburt bereits vorfindet. Die Verschlechterung, von der Hesiod spricht, ist also eine Verschlechterung der Lebensbedingungen, d. h. der natürlichen Voraussetzungen der menschlichen Existenz; ‚natürlich‘ nennen wir diese Voraussetzungen deshalb, weil sie vorgefunden werden, d. h. — vom menschlichen Wollen, Tun (und Denken) unabhängig — von sich aus existieren.

Hesiod sucht also — so könnte man sagen — in der Form des Mythos eine Antwort zu finden auf die Frage nach der allgemeinen Situation des Menschen in dieser Welt. Wodurch ist diese Situation bestimmt, was ist das Charakteristische an ihr? Und das heißt eben auch, sich Gedanken zu machen und Klarheit zu gewinnen darüber, was eigentlich diese Welt, in die ein jeder hineingeboren ist, im Kern auszeichnet. Welches Bild entwirft der nachdenkende Dichter von dieser Welt?

Hesiods erste Stellungnahme zu dem von ihm umdachten ‚Gegenstand‘ — ob man diesen Gegenstand nun Welt, Umwelt, Wirklichkeit oder auch Natur nennen mag, ist insofern ohne Belang, als sämtliche Benennungen im Grunde auf dasselbe hinauslaufen — bestimmt sich noch ganz

aus dem subjektiven Erleben eines Menschen, der die von ihm angetroffenen äußeren Voraussetzungen seiner Existenz — noch ohne eigentliche Distanz zu ihnen — unmittelbar *erleidet*, d. h. eine Stellungnahme, die in einer eindeutigen *Wertung* besteht: was der Mensch bei seiner Geburt vorfindet, ist in jeder Hinsicht negativ, und zwar in einer Weise, daß der Dichter die Situation, in der er lebt, sich nur — nach dem Modell Schuld-Strafe — als eine unheilvolle, jedoch gleichwohl nicht grundlose Schickung vonseiten der Götter bzw. des Zeus zu erklären vermag²⁸¹. Die menschlichen Existenzbedingungen sind denkbar schlecht, die gesamte Menschheit ist mit ihnen geschlagen, sie erscheint dem Dichter auf diese Weise gleichsam hart ‚gestraft‘ — dies ist es, was Hesiod mit der mythischen Erzählung als solcher zum Ausdruck bringen will.

Doch bei dieser ersten — noch weitgehend subjektiv wertenden — Stellungnahme bleibt es nicht; daß der Dichter darüber hinaus noch etwas mehr sagen will bzw. auch zu größerer Objektivität der Betrachtung vorzudringen versucht, zeigt sich, wenn wir nicht so sehr die mythische Erzählung als solche, d. h. ihren Inhalt, sondern mehr ihre besondere Form berücksichtigen. Hätte Hesiod lediglich sagen wollen, daß die Situation der Menschen ausgesprochen kläglich sei und daß dies durch Verschulden des Prometheus und der Pandora erklärt werden müsse, es hätte dem Dichter sicherlich nicht an weiteren Negativ-Ausdrücken gefehlt, um die Beschreibung dieser *einen* umfassend negativen Situation zusätzlich zu untermauern; unberücksichtigt und daher als überflüssig anzusehen wäre dann jedoch die Tatsache, daß Hesiod es ja nicht bei einer bloßen Beschreibung einer ‚irgendwie‘ negativen Situation bewenden läßt, sondern daß er die als negativ bezeichnete Situation noch einmal unterteilt, d. h. den Bereich des Negativen in sich noch einmal differenziert — und zwar unter dem Gesichtspunkt des ‚Mangels an Förderlichem‘ einerseits und dem des ‚Überflusses an Widrigem‘ andererseits. Warum diese über eine einfache Negativ-Aussage hinausgehende Differenzierung innerhalb des als negativ Bezeichneten?

Wenn wir zuvor sagten, daß dadurch eine zweifache Aitiologie bewirkt werde, die der Arbeit und die der Gerechtigkeit, so soll das auch nunmehr

²⁸¹ Wie anders doch Vergil, der die Maßnahmen Jupiters gleichsam aus pädagogischen Motiven erfolgt sein läßt; in der Auffindung verschiedener ‚artes‘ feiert er den Triumph menschlichen (Erfinder-) Geistes (vgl. S. 107 f.), während Hesiods ‚Stimmung‘ gedrückt bleibt, keinen derartigen Optimismus zeigt.

nicht in Abrede gestellt werden; allerdings blieb bislang eine Seite dieser Aitiologien unberücksichtigt; folgende Überlegung soll dies verdeutlichen: Hesiod will, wie wir sagten, seinen Bruder Perses bzw. seine Mitmenschen überhaupt von der Notwendigkeit der Arbeit und der Gerechtigkeit überzeugen; um sie auch wirklich überzeugen zu können, sucht der Dichter ihnen die jedem einzelnen von Natur aus gegebenen Existenzbedingungen vor Augen zu führen; daß diese denkbar schlecht und als eine rechte Bestrafung aufzufassen sind, dies zu erklären, berichtet Hesiod von den urzeitlichen Freveltaten des Prometheus und der Pandora, die den für alle Menschen unausweichlichen negativen Zustand ‚verschuldet‘ haben; dieser nunmehr allgemeingültige Zustand selbst findet wortmäßig keine Benennung mehr, geschweige denn eine ‚begriffliche Fixierung‘. Stattdessen — gleichsam ein ‚vollwertiger Ersatz‘ für die ausstehende Benennung — greift der Dichter zu einem anderen *ihm* geläufigen Mittel, nämlich der Antithese: in ‚polarer‘ Ausdrucksweise läßt Hesiod vor unseren Augen das Bild einer Situation erstehen, die sich auszeichnet durch Mangel an Förderlichem einerseits und durch Fülle des Widrigen andererseits, und zwar geschieht diese Aufspaltung in einer Weise, daß sich der Gedanke der Arbeit und der der Gerechtigkeit direkt und verhältnismäßig zwanglos aus der genannten Dihairese ergeben, beinahe als eine selbstverständliche Konsequenz erscheinen; Arbeit und Gerechtigkeit werden so als unumgänglich notwendig ausgegeben. Daß Hesiod eine solche Konsequenz ziehen *kann*, heißt jedoch — dies der entscheidende Gedanke — auch umgekehrt, daß er die einem jeden vorgegebenen Grundbedingungen seiner Existenz, über die der Dichter nachdenkend sich Klarheit zu schaffen versucht, zuvor (‚apriori‘ in moderner Terminologie) in ganz bestimmter Weise bereits verstanden *hat* — und zwar in eben der Weise, daß Konsequenzen der genannten Art, nämlich Arbeit und Gerechtigkeit, so überhaupt erst *möglich* und darüber hinaus *sinnvoll* erscheinen.

Hier liegt also eine Art Wechselbeziehung vor: beide Erklärungen, so die Begründung einer von Hesiod in bestimmter Weise gezeichneten jeden einzelnen ‚bedrängenden Realität‘ auf der einen und diejenige der Notwendigkeit der Arbeit und der Gerechtigkeit auf der anderen Seite, bestimmen sich wechselseitig bzw. stützen sich gegeneinander ab; so haben die aus der hesiodischen Konzeption der für alle verbindlichen Umweltbedingungen gezogenen Folgerungen, nämlich Arbeit und Gerechtigkeit dem Dichter zuvor schon sozusagen Modell gestanden bei eben dieser Konzeption: Hesiod hat somit das, was er in seiner Umwelt an Ungenü-

gen und Bedrängnis, an Verunsicherndem und Bedrohlichem wahrnahm, etwas also mit der Anmutungsqualität des Unheimlichen und Ungreifbaren, erstmalig faßbar gemacht, um nicht zu sagen: erkannt, indem er es in Beziehung zu setzen versteht zu zwei ihm geläufigen Gegebenheiten, also Arbeit und Gerechtigkeit. Auf dem Hintergrund dieser beiden Begriffe, die ein spezifisch menschliches Tun (Arbeit) bzw. Verhalten (Gerechtigkeit) bezeichnen, *versteht* Hesiod die ihn umgebende Welt erst eigentlich in ihren Grundzügen (bzw. in dem, was er für deren Grundzüge hält), und zwar — wie gesagt — als *Mangel* (an Förderlichem, βίος) einerseits, dem durch Arbeitsamkeit abzuhelpen ist, und als *Fülle* (des Widrigen, der *κακία*) andererseits, wogegen gerechtes Verhalten einen Schutzwall bietet.

Daran ist zweierlei bemerkenswert: erstens die *Tatsache*, daß vom Dichter eine Beziehung der genannten Art überhaupt gesehen werden kann, denn indem Hesiod die Taten des Prometheus und der Pandora auf die Begriffe Arbeit-Gerechtigkeit hin angelegt sein läßt, werden die Geschehnisse der ‚Urzeit‘ auf einen ausgesprochen *sachlichen* Hintergrund projiziert, d. h. den Dichter interessieren offensichtlich gar nicht so sehr die mythische Erzählung und die in ihr handelnden Personen als solche, nicht das, was einmal *war*, sondern mehr das, was *ist*; es geht ihm letztlich um eine Erklärung der Gegenwartsverhältnisse, um einen sachlich-neutralen Zustand, den er *mit Hilfe* der mythischen Erzählung zu deuten bestrebt ist. Zum zweiten ist daran bemerkenswert auch die *Form*, wie der genannte Zustand dem Leser vor Augen geführt wird; ich meine das ‚Ausdrucksmittel‘ der Antithese, deren Hesiod sich hier bedient; der von ihm umdachte Zustand, den Prometheus und Pandora ‚ehedem‘ verschuldet haben, wird aufgrund der antithetischen Aufspaltung sozusagen an seinen äußersten ‚Endpunkten‘ (Mangel-Fülle) ergriffen, gedanklich ‚eingekreist‘ bzw. ‚definiert‘. Diese ‚Definition‘ geschieht noch nicht auf der Ebene des Begrifflichen; und dennoch vermag sie — Antithese als Mittel einer *vorwissenschaftlichen* Art der Begriffsbildung! — eine begriffliche Fixierung des von Hesiod umdachten Zustandes bis zu einem gewissen Grad durchaus zu ‚ersetzen‘; denn die Aufschlüsselung dieses Zustandes nach dem (antithetischen) Schema Mangel-Fülle läßt ein hohes Maß an Abstraktionsvermögen erkennen; damit ist sozusagen ein Generalnenner gegeben, der — angesichts der Frage nach der Situation des Menschen in dieser Welt — absieht von allem Einzelnen und Zufälligen, der vielmehr in höchster Allgemeinheit aufs Wesentliche dringt bzw. eine

in jeder Hinsicht ‚bedrängende Realität‘, der *alle* Menschen gleichermaßen ausgesetzt sind, in — beinahe — begrifflicher Klarheit umfaßt sein läßt.

Damit hat Hesiod zu dem von ihm umdachten ‚Gegenstand‘ Distanz gewonnen; eine in dieser Weise erfolgende Stellungnahme hinsichtlich der für jeden einzelnen verbindlichen Umweltbedingungen bestimmt sich nicht mehr so sehr aus dem subjektiven Erleben eines Menschen, der die natürlichen bzw. äußeren Voraussetzungen seiner Existenz erleidet (nämlich ‚gleichsam‘ als Bestrafung für begangenes Unrecht, wie der *Inhalt* der mythischen Erzählung als solcher zu verstehen gibt), sondern (im Blick auf die besondere, bewußt gestaltete *Form* der Erzählung) aus der mehr objektiven Sicht eines, der diese Voraussetzungen *durchdenkt* und zu *erkennen* trachtet. Der Prometheus-Pandora-Mythos der Werke und Tage enthält Hesiods Antwort auf die Frage nach der Situation des Menschen in dieser Welt; der Mythos ist hier zum Träger einer Art ‚Daseinsanalyse‘ geworden, d. h. einer Analyse der (äußeren) Bedingungen der menschlichen Existenz; die Tatsache, daß diese Analyse durchaus als mythisch-dichterisch zu bezeichnen ist, täuscht in keiner Weise darüber hinweg, daß wir uns hier nichtsdestoweniger einer in hohem Maße bedeutsamen, ausgesprochen *denkerischen* Leistung gegenübersehen.

V. KAPITEL

BEOBACHTUNGEN ZUM AUFBAU DES ERSTEN TEILS DER WERKE UND TAGE (1–382) UND ZUR DICHTERISCHEN (GEDANKLICHEN) EINHEIT DES GANZEN

Welcher Literaturgattung sind die Werke und Tage Hesiods zuzurechnen, womit kann man sie vergleichen, was ist das Thema bzw. welches sind die Themen des Gedichts, welche dichterischen Absichten verfolgt Hesiod? Als Fragen sind das ebenso viele Wege mit dem gemeinsamen Ziel, die umstrittene dichterische bzw. gedankliche Einheit²⁸² der Werke und Tage — trotz aller vorhandenen Schwierigkeiten — am Ende doch noch herausstellen zu können. Die Antworten, die im Laufe der Geschichte der Hesiodinterpretation gegeben wurden²⁸³, sind indessen

²⁸² Was gewöhnlich leichthin ‚dichterische Einheit‘ genannt wird, kann auf recht verschiedenen Ebenen erfragt werden, die zwar in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander stehen, aber doch dem Begriff nach auseinander gehalten werden müssen: so kann man die Einheit auf rein textlicher Basis nachzuweisen versuchen, bemüht, Kriterien zu finden, um Echtes von möglicherweise Unechtem scheiden zu können (damit verbunden eine Fülle von Problemen, die die Analyse wohl herausgearbeitet hat, an denen sie aber schließlich auch gescheitert ist; man hat diese Probleme heute ‚gelöst‘, indem man das Gedicht in seinen großen Hauptstücken einfach so als Ganzes nimmt, wie es überliefert ist); man kann die Einheit ferner unter poetisch-ästhetischen Gesichtspunkten erfragen, kurz: die kompositionelle Einheit aufzufinden suchen (hineinspielen hier literarhistorische Aspekte, Quellenfragen, Herkunft und Art der Verarbeitung literarischer Motive usw.; man müßte z. B. aus dem Bereich des Authentisch-Hesiodischen das Original-Hesiodische aussondern, um, was sich dann als übernommen erweisen sollte, durch Vergleich mit der benutzten Quelle anhand möglicher Umformungen auf Hesiods kompositorische Arbeitsweise hin untersuchen zu können); und schließlich kann man, dies der heute übliche Weg der Interpretation, da die beiden zuvor genannten keine gesicherten Ergebnisse gewährleisten dürften (und Hesiods eigentliche Stärke ganz gewiß nicht im Poetisch-Ästhetischen sich kundtut), die Einheit im Gedanklichen aufsuchen, kurz: die geistige Einheit zu bestimmen versuchen — etwa thematisch (indem gezeigt wird, wie Hesiod ein Thema oder mehrere Themen in einheitlicher, spezifisch hesiodischer Weise gedanklich bewältigt) bzw. — allgemeiner ausgedrückt — sozusagen ‚ideell‘ (durch Bestimmung eines spezifisch hesiodischen ‚geistigen Standorts‘). In diesem letzteren Sinn komme ich zur Gleichsetzung von dichterischer und gedanklicher Einheit.

²⁸³ Vgl. vor allem die Einleitung zu dieser Arbeit, oben S. 1 ff.

so mannigfaltig, daß sich, vergleicht man die verschiedenen Deutungen untereinander, nicht einmal eine wenigstens in den Grundzügen festgelegte Generallinie abzuzeichnen scheint: je nach dem, mit welcher Literaturgattung man angesichts der Erga rechnete, welches Thema man als *das* Thema des Gedichts bezeichnete und welche Intentionen man Hesiods dichterischem Schaffen nachsagte, immer blieben, wie sich zeigte, ganze Passagen des Gedichts übrig, die sich nicht oder nur gewaltsam dem einmal gewählten Grundsatz unterordnen ließen. Dies wurde besonders dort deutlich, wo es darum ging, die mythischen Partien der Werke und Tage in den Gesamtzusammenhang des Gedichts zu integrieren, Bedeutung und Funktion dieser Passagen, die immerhin ein Fünftel des ganzen Werkes ausmachen, herauszustellen: nicht daß man sie (wie früher in der Analyse) geradezu als interpoliert ansehen müßte, doch schien man jedenfalls der Ansicht zu sein, daß ihr Fehlen den Sinn des Ganzen kaum oder nur unwesentlich beeinträchtigen dürfte, so als handle es sich hier um eine bloße ‚schmückende Einlage‘, einen ‚Exkurs‘ und dergl., den „... man auslösen könne, ohne irgendwelche Zusammenhänge damit zu beschädigen“²⁸⁴. Jedoch: die Einheit des Werkes behaupten zu wollen, bedeutet doch wohl, auch diese ‚Einlagen‘ als notwendige und unentbehrliche Bestandteile des Ganzen zu erweisen; andernfalls müßte man sagen, daß Hesiod — aus welchem Grund auch immer — auf das mythische Element nicht verzichten wollte, und damit zugeben, daß ein sämtliche einzelnen Teile des Gedichts verbindender Gedanke nicht existiert, von einer wirklichen Einheit also nicht die Rede sein kann.

Abschließend soll es darum gehen, die inzwischen gewonnenen Erkenntnisse bezüglich der Formen und vor allem des Inhalts von Hesiods *individuellem* Denken auch in dieser Hinsicht fruchtbar zu machen, wir fragen, ob und wie weit diese Erkenntnisse einem einheitlichen Verständnis des Werks förderlich sein können.

a) Hesiod selbst hat uns in der Art, wie er sein Gedicht zusammenstellt, eine Beurteilung der Einheitsprobleme wahrhaftig nicht leicht gemacht. Das äußere Erscheinungsbild der Erga, die Buntheit und Mannigfaltigkeit des Inhalts auf der einen und der rasche Wechsel und die prinzipielle Selbständigkeit der verschiedenen ‚Redeformen‘ (der ‚Blöcke‘, ‚Episoden‘ und dergl.) auf der anderen Seite sind von der Art, daß es schwerfällt,

²⁸⁴ Mit diesem Satz bezeichnet Altevogt, S. 47, Anm. 4 ähnliche Tendenzen bei der Interpretation des Mythologems innerhalb des ersten Buches der vergilischen Georgica.

hier einen einheitlichen Grundgedanken zu vermuten. Die Arbeiten von Kumaniecki und Nicolai haben auf diesen eigentümlichen Charakter der Werke und Tage mit besonderem Nachdruck hingewiesen: „Except for the one case when the two successive episodes are linked together by the word γὰρ (42), the units were considered by the poet as homogeneous wholes, each usually being preceded by the name of a person to whom it was dedicated. A gnome expressing a general idea usually closes each episode . . .”²⁸⁵. Demgegenüber erkannte Nicolai immerhin noch an, daß die verschiedenen Blöcke meist durch Klammern verbunden seien und so ein fortlaufender Zusammenhang entstehe, jedoch: „. . . diese Verbindungen sind ‚sekundär‘, ändern nichts an der prinzipiellen Selbständigkeit der Blöcke . . .”²⁸⁶.

Wirft man einen Blick etwa auf Kumanieckis Einteilung des ersten Teils der Erga, so zeigt sich indessen, daß doch manches, was dort als separat ausgegeben wird, durchaus seine Zugehörigkeit zur einen oder anderen sogenannten ‚Episode‘ zu erkennen gibt. Ich gebe zunächst eine eigene Einteilung des ersten Teils des Gedichts, die derartige Zugehörigkeiten — sei es weil sie evident sind oder sich aufgrund vorausgegangener Beobachtungen herausgestellt haben — bereits in Rechnung stellt:

(1) PROOEMIUM	1— 10
(2) ERIDES-DIHAIRESE	11— 26
mit ‚Nutzanwendung‘ (Parainese an Perses)	27— 41
(3) PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS	42—105
a. <u>κρύπτειν βίον (πῦρ)</u>	42— 53
b. Verbindungsstück	54— 58
c. Befehl des Zeus zur Ausstattung der Pandora	59— 68
d. Ausführung des Befehls und Namengebung	69— 82
e. Entsendung der Pandora	83— 89
f. <u>σχεδανύναι κακά</u>	90—105
(4) WELTALTERMYTHOS	106—201
a. Verbindungsstück	106—108
b. Goldenes Geschlecht	109—126

²⁸⁵ Kumaniecki, S. 80.

²⁸⁶ Nicolai, S. 184.

c. Silbernes Geschlecht	127—142
d. Ehernes Geschlecht	143—155
e. <i>Heroen</i>	156—173
f. Eisernes Geschlecht	174—201
(5) GERECHTIGKEITSTEIL (= Parainese)	202—285
a. ‚Proömium‘ (Fabel vom Habicht und der Nachtigall)	202—212
b. Dikeparainese (gerichtet an Perses, mit Ausweitung ins Allgemeine)	213—224
c. Bild der gerechten Stadt	225—237
d. Bild der ungerechten Stadt	238—247
e. Dikeparainese (gerichtet an die Könige)	248—264
f. Ausweitung ins Allgemeine und Bezugnahme auf Hesiods persönliche Situation	265—273
g. Dikeparainese (gerichtet an Perses, mit Ausweitung ins Allgemeine)	274—285
(6) ARBEITSTEIL (= Parainese)	286—326
a. ‚Proömium‘ (Wegegleichnis ²⁸⁷)	286—297
b. Arbeitsparainese (gerichtet an Perses)	298—316
c. αἰδώς-Reflexionen	317—326
(7) SPRÜCHE (= allgemeine Klugheitsregeln)	327—382
a. moralisch-religiösen Inhalts	327—341
b. praktischen Inhalts	342—382

Wir erblicken also im ersten Teil der Werke und Tage 7 Hauptblöcke, die — äußerlich oder gar nicht verknüpft — nebeneinander stehen. Daneben gibt es noch einige weitere Abschnitte, die zwar der Form nach in sich geschlossen sind und von daher selbständig zu sein *scheinen*, in Wirklichkeit aber dennoch keinen eigenständigen Hauptblock bilden, inso-

²⁸⁷ Verbunden mit einer grundsätzlichen Belehrung bezüglich der ‚Stufen des Wissens‘: wichtig für die nachfolgende Parainese vor allem die zweite Stufe, daß nämlich auch der ein ἐσθλός sei, der auf einen guten Rat achtet, wenn er schon nicht alles selber zu bedenken imstande ist (was seinerseits den πανόριστος ausmacht); d. h. der ἀρετή-Spruch (286—292) führt auf das Thema des nachfolgenden Abschnitts, während der Spruch von den Wissensgraden (293—297) die Bereitschaft wecken soll, die im Rahmen des genannten Themas aufzuführenden Ratschläge (ab Vers 298) auch wirklich zu beherzigen. Vgl. auch S. 158 f.

fern als sie sich — so die erste Perses-Parainese (27—41), der αἶνος, das Wegegleichnis — jeweils einem der genannten Hauptblöcke mit Leichtigkeit zuordnen lassen (sei es als eine Art ‚Proöm‘ oder als ‚Nutzanwendung‘). Bei der Frage nach der Einheitlichkeit des ersten Teils der Werke und Tage stehen wir also folgenden Problemen gegenüber, erstens daß die (von bloß äußerlichen Verknüpfungen abgesehen) unverbunden nebeneinander stehenden genannten 7 Hauptblöcke prinzipielle Selbständigkeit behaupten, zweitens daß die betreffenden Blöcke auch untereinander — sowohl in ihrem Umfang wie in den einzelnen ‚Redeformen‘ — beträchtliche Unterschiede aufweisen: im Wechsel erscheinen ein Hymnos (Proöm), eine Art Allegorie (Erides-Dihairese), allgemeine Mythen, persönlich adressierte Parainesen und schließlich allgemeine Klugheitsregeln — was den Nachweis der Einheitlichkeit des Werks nicht gerade erleichtert. Was also sollte hier den Zusammenhalt des je und je Verschiedenen ausmachen?

Zunächst will ich die einzelnen Passagen des Gedichts daraufhin durchsehen, was in ihnen jeweils zur Sprache kommt bzw. genauer: ob und wie weit die verschiedenen Blöcke eine Beziehung zu erkennen geben zu den genannten ‚Programmpunkten‘ des Gedichts, nämlich den Hauptthemen Arbeit und Gerechtigkeit.

‚Gegenstand‘ des Proömiums ist Zeus, hymnisch wird seine Allmacht gepriesen, in diesem Zusammenhang dann die Bitte Hesiods: δίκη δ’ ἔθνε θεμιστας (Vers 9), während der Dichter selbst sich vornimmt, seinem Bruder ἐτήτυμα mitzuteilen. Das Thema Recht klingt also im Proömium bereits an; von Arbeit ist indessen nicht die Rede; sie mag letzten Endes unter dem Titel ἐτήτυμα mitgemeint sein, gesagt wird das jedoch nicht; die ἐτήτυμα bleiben einstweilen ohne nähere Inhaltsangabe. — Die Erides-Dihairese einschließlich der aus ihr resultierenden persönlichen Injektive zeigt beide Programmpunkte in voller Deutlichkeit: „Die Unterscheidung einer guten und einer bösen Eris steht nicht von ungefähr am Anfang: sie bereitet, vor dem religiösen Hintergrund der Zeusordnung, die Zweiteilung des Gedichtsthemas in die beiden Programmpunkte ‚Arbeit‘ und ‚Recht‘ vor“²⁸⁸. Die böse Eris ruft πόλεμος κακός (Vers 14), δῆρις (14, 33) und νείκεα (29, 30, 33) hervor und lenkt auf der anderen Seite von der Arbeit ab (28, 30 ff.); demgegenüber erregt die gute Eris (friedlichen) Arbeitswetteifer (20—26). — Der Prometheus-Pandora-Mythos steht, wie

²⁸⁸ Nicolai, S. 166.

wir sahen, in Beziehung zu *beiden* Themen, er ‚begründet‘ Arbeit und Gerechtigkeit, die notwendig geworden sind aufgrund des in die Welt gekommenen Mangels an βίος auf der einen und der Invasion der κακά auf der anderen Seite; in der eigentümlichen (antithetischen) Form des Mythos liegt im übrigen auch der Grund, weshalb die beiden Themen des Gedichts später in deutlicher Trennung voneinander abgehandelt werden, obwohl sie realiter zusammengehören, sich wechselseitig bedingen: „... ohne Fleiß kein Auskommen, also kein Verzicht auf unredliche Mittel, und ohne Rechtssicherheit kein Schutz für den Fleißigen“²⁸⁹. — Der Weltaltermythos hat, wie wir nachweisen konnten²⁹⁰, wiederum Teil an beiden Programmpunkten, wenngleich — insbesondere, wo Hesiod von seiner Gegenwart, dem eisernen Zeitalter, spricht — der Gedanke der Gerechtigkeit etwas mehr im Vordergrund steht; immerhin jedoch ließ sich das im Prometheus-Pandora-Mythos grundgelegte Schema Mangel-Fülle — wenn auch mit positiven Vorzeichen versehen — wenigstens an drei Stellen auch des Weltaltermythos nachweisen. — Es folgen als weitere Blöcke die beiden Parainesen, in denen die genannten Programmpunkte voneinander getrennt — zuerst Recht, dann Arbeit — abgehandelt werden. — Bleiben schließlich noch die Sprüche: sie lassen sich nicht so ohne weiteres in eine Beziehung zu den Themen Arbeit-Gerechtigkeit setzen; diese klingen zwar verschiedentlich an²⁹¹, stehen aber angesichts dessen, was sonst noch (an praktischen Ratschlägen) zur Sprache kommt, ziemlich im Hintergrund; die eigentliche Behandlung der beiden Programmpunkte endete mit dem Vers 326, damit ist auch der erste (spekulative) Teil der Erga zu einem Abschluß gekommen; mit dem Vers 383 setzen dann die praktischen Anweisungen des zweiten Teils, der sogenannten eigentlichen Erga ein, d. h. die Sprüche bilden als Block eine Art Verbindungsstück zwischen beiden Teilen, beinahe unmerklich — nämlich assoziativ fortschreitend — wird hier vom spekulativen zum prak-

²⁸⁹ Nicolai, S. 167; allerdings sieht Nicolai (S. 168 ff.) für die getrennte Behandlung einen anderen Grund, er ist der Ansicht, der Prometheusmythos beweise die Notwendigkeit der Arbeit und der Weltaltermythos ‚in Analogie dazu‘ (?) die Notwendigkeit der Gerechtigkeit.

²⁹⁰ Vgl. S. 103 ff.

²⁹¹ So könnte man die Verse 327–341, die von den moralisch-religiösen Pflichten des Menschen gegenüber den Göttern, den Fremden, dem Vater und Bruder, den Waisenkindern usw. handeln, durchaus dem Programmpunkt Recht zuordnen. Von der Arbeit ist dann gegen Ende (381 f.) die Rede.

tischen Teil der Erga übergeleitet, die ‚Nahtstelle‘ zwischen beiden verdeckt.

Wir können also festhalten, daß (abgesehen vom Proöm und den Sprüchen) sämtliche genannten Blöcke eine wie auch immer geartete Beziehung zu den Programmpunkten Arbeit und Gerechtigkeit aufweisen. Dies das erste verbindende Moment zwischen den selbständig nebeneinander stehenden in sich geschlossenen Blöcken. Damit ist indessen für die Verschiedenheit der einzelnen Blöcke *untereinander* noch kein triftiger Grund ersichtlich geworden. Wie ist es zu erklären, daß die beiden Hauptthemen des Gedichts in solch verschiedenartige Formen der Darstellung (Allegorie, Mythos, Parainese) ‚eingekleidet‘ sind?

Um hierauf eine Antwort zu finden, gilt es, die einzelnen Passagen des Gedichts näher zu klassifizieren. Zunächst eine generelle Unterscheidung: in der Hauptsache dominieren im ersten Teil der Werke und Tage zwei Formen der Darstellung, nämlich solche, die etwas Allgemeines, Grundsätzliches ausdrücken wollen, und solche, die Mahnungen verschiedenster Art enthalten, d. h. den allgemein darstellenden Teilen stehen diejenigen mit (persönlich-) parainetischer Tendenz gegenüber. Zur ersten Rubrik gehören die Erides-Dihairese, der Prometheus-Pandora-Mythos und der Weltaltermythos²⁹², zur zweiten (neben der persönlichen Invektive, Erga 27–41, die sozusagen als direkte Nutzenanwendung der Erides-Dihairese anzusehen ist) der Gerechtigkeitsteil, der Arbeitsteil und — zwar mit Einschränkungen, aber dennoch grundsätzlich im Rahmen des parainetischen Programms zu verstehen — die Sprüche²⁹³.

Was nun die allgemein darstellenden Teile betrifft, so erscheint es mir ratsam, zwischen der Erides-Dihairese und den mythischen Partien zusätzlich zu differenzieren, da es sich hier um zwei verschiedenartige Ausdrucksmittel mit gleichermaßen unterschiedlicher Funktion handelt: im

²⁹² Dem Ainos vermag ich (im Gegensatz zu Nicolai) eine solche Bedeutung nicht beizumessen, in Form einer ‚Rätselrede‘ will Hesiod seine Zuhörer auf das Thema Recht hinlenken, der Ainos hat eine die folgende Abhandlung vorbereitende Funktion, nicht mehr.

²⁹³ Nicolai unterscheidet (S. 164 ff.) hauptsächlich drei ‚Redeformen‘: Geschichten (= Mythen + Ainos), Parainesen und Anweisungen, wobei er die Sprüche u. a. schon zu den Anweisungen rechnet; im Gegensatz dazu halte ich es für zweckmäßiger, den Titel Anweisungen wirklich nur für die ‚eigentlichen Erga‘ (ab 383) zu reservieren; die Sprüche scheinen mir eher eine Art Mischform zu sein, teils parainetisch, teils anweisend; und das entspricht durchaus ihrer ‚vermittelnden‘ Position zwischen dem ersten spekulativen und parainetischen und dem zweiten Teil mit seinen praktischen Arbeitsanweisungen; vgl. auch Anm. 199.

einen Fall werden in Form der Allegorie „... die zwei Möglichkeiten menschlichen Durchsetzungs- und Ausdehnungsdranges“²⁹⁴ dargestellt, wobei kein Zweifel darüber offen bleibt, welche Möglichkeit die allein erstrebenswerte ist, d. h. hier wird ein *Sollen* begründet. Anders verhält es sich mit den Mythen, sie bezeichnen nicht wie die Erides-Dihairesis die zwei Möglichkeiten spezifisch *menschlichen Verhaltens*, sie zielen vielmehr, wie wir sahen, auf die von einem jeden vorgefundenen menschlichen Existenzbedingungen ab, also auf einen vom Menschen bzw. vom menschlichen Verhalten völlig unabhängigen *äußeren Zustand*, dem ein jeder ausgesetzt ist und dem gegenüber niemand (wie in der Erides-Spekulation) die Freiheit der Wahl hat, sich etwa für eine von zwei Möglichkeiten entscheiden zu können, d. h. aus diesem im Mythos dargestellten Zustand resultiert für den Menschen nicht eigentlich ein *Sollen*, der Mythos begründet vielmehr ein ‚naturnotwendiges‘ und von daher in jeder Weise unentrinnbares *Müssen*.

Andersherum ausgedrückt (und unter Berücksichtigung der beiden Programmpunkte des Gedichts): die den Menschen umgebende Welt bzw. ‚Wirklichkeit‘ ist prinzipiell von der Art, daß man, um überhaupt existieren, d. h. dem Mangel an βίος und dem Ansturm der κακά begegnen zu können, arbeiten (d. h. sich Güter schaffen) und Gerechtigkeit üben (d. h. den κακά wehren) *muß*; nun meinen aber einige, darunter auch Perses, man könne diesen Zwang umgehen, sich der genannten Notwendigkeit entziehen, etwa in der Weise, daß man — auch ohne zu arbeiten — z. B. durch Erbschleicherei und dergl., d. h. indem man statt der guten der bösen Eris folgt, sein Auskommen finden könnte. Doch diese Möglichkeit ist dem Menschen, wie Hesiod sagen will, verwehrt; er *soll* der guten Eris folgen, selber sich Güter schaffen und selber dem Unheil wehren, wenn er nicht Gefahr laufen will, durch Faulheit und Ungerechtigkeit zu allem Überfluß noch zusätzliches Unheil hervorzurufen.

Allmählich scheint die Tatsache, daß die beiden Programmpunkte des Gedichts in recht verschiedene Formen der Darstellung gekleidet sind, doch einen bestimmten Sinn zu ergeben, dürfte aus der jeder Systematik scheinbar spottenden parataktischen Anordnung der einzelnen Blöcke dennoch ein gewisses System hervorleuchten: Hesiod will seine Mitmenschen vom Wert und von der Notwendigkeit der Arbeit und der Gerechtigkeit in jeder Hinsicht *überzeugen*, d. h. er will nicht bloß mahnen, er

²⁹⁴ Nicolai, S. 166.

will seine Mahnungen vielmehr auch sozusagen beweisen. Zu diesem Zweck führt der Dichter die beiden Hauptthemen unter verschiedenen Gesichtspunkten seinen Zuhörern vor Augen, anders: er läßt sie in wechselnden ‚Begründungszusammenhängen‘ erscheinen, Arbeit und Gerechtigkeit werden gemessen an zwei bestimmten ‚Realitäten‘, deren eine durch die Existenz zweier Erides bezeichnet ist (darüber weiter unten augenblicklich Genaueres); im zweiten Fall erscheinen demgegenüber Arbeit und Gerechtigkeit unter den Bedingungen einer äußeren Realität, nämlich unter den in der sogenannten Daseinsanalyse von Hesiod dargestellten bzw. gedeuteten allgemeinverbindlichen Umweltbedingungen.

Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus für eine Beurteilung des Aufbaus des ersten Teils der Werke und Tage? Ich möchte die Querverbindungen zwischen den einzelnen parataktisch angeordneten Blöcken, so wie sie aufgrund der Existenz der beiden genannten Begründungszusammenhänge ersichtlich werden, zunächst mit Hilfe eines Schemas übersichtlich darlegen:

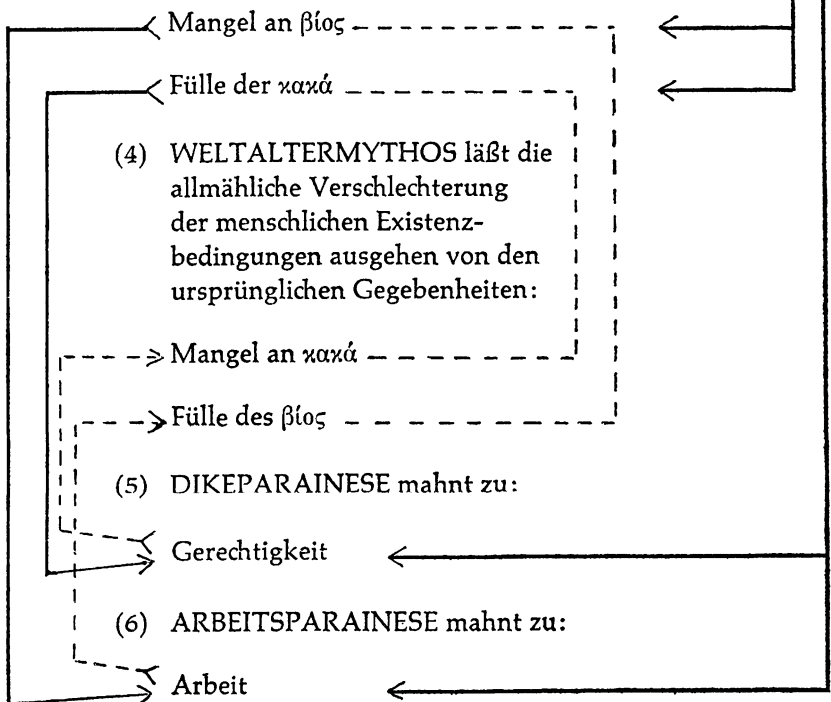
(1) PROOEMIUM

(2) ERIDES-DIHAIRESE (einschließlich
der persönlichen Invektive)

die gute Eris $\left\{ \begin{array}{l} \text{fördert:} \\ \text{verhindert:} \end{array} \right.$

die böse Eris $\left\{ \begin{array}{l} \text{fördert:} \\ \text{verhindert:} \end{array} \right.$

(3) PROMETHEUS-PANDORA-MYTHOS
deutet die ‚naturgegebenen‘
menschlichen Existenzbedin-
gungen unter den Aspekten:



(7) SPRÜCHE

Wir sehen, daß (abgesehen vom Proömium und den Sprüchen) die Blöcke (2) – (6) des ersten, also des spekulativen Teils der *Erga* so aufs beste miteinander verklammert sind, und zwar auf zweifache Weise, so daß man von zwei ‚Gedankenkreisen‘, einem äußeren und einem inneren sprechen kann; in ihnen werden die Themen Arbeit-Gerechtigkeit zweifach ‚gespiegelt‘ bzw. die Mahnungen zu Arbeit und Gerechtigkeit in doppelter Weise begründet. Der äußere Kreis (= die Verbindungslinien auf der rechten Seite des Schemas) geht aus von der Erides-Spekulation; hier werden in Gestalt der guten Eris die Maßstäbe des *Sollens* gesetzt (mit der bösen Eris die des ‚Nicht-Dürfens‘): man *soll* der guten Eris folgen, d. h. arbeiten und gerecht sein (bzw. vom *νείκος* und dergl. ablassen); zugleich *soll* man die böse Eris meiden, d. h. sich nicht von der Arbeit ablenken lassen und Händel suchen. Ich gebe zu, daß die Aufschlüsselung dieses äußeren Kreises, wie ich sie oben ausgeführt habe, vielleicht ein wenig zu schematisch ist, Hesiod spielt nicht sämtliche der dort genannten Möglichkeiten ausdrücklich durch; direkt wird gesagt, daß die gute Eris die Arbeit fördert (*Erga* 20–26), daß die böse Eris Fülle der *κακά* bewirkt (14; stellvertretend werden genannt *πόλεμος κακός* und *δῆρις*), von der Arbeit ablenkt (28), Mangel an *βίος* hervorruft (30–32) und zur Ungerechtigkeit führt, d. h. Gerechtigkeit verhindert (33 ff., wenn man um anderer Leute Gut streitet, im Erbschaftsstreit die Richter besticht). Die restlichen drei Möglichkeiten, daß nämlich die gute Eris Gerechtigkeit fördert und den Mangel an *βίος* und die Fülle der *κακά* verhindert, sind als selbstverständlich mitzudenken.

Der innere Kreis (= die Verbindungslinien auf der linken Seite des Schemas) geht aus vom Prometheus-Pandora-Mythos bzw. der in ihm enthaltenen mythisch-dichterischen Daseinsanalyse; hier werden anhand der (antithetischen) Aufschlüsselung der allgemeingültigen menschlichen Existenzbedingungen nach dem Schema Mangel (an *βίος*) \longleftrightarrow Fülle (der *κακά*) die Maßstäbe eines für den Menschen unausweichlichen *Müssens* gesetzt, nicht vom Bereich einer (aus der Erides-Spekulation resultierenden) spezifisch menschlichen *Verpflichtung* ist hier die Rede, sondern vom Bereich der äußeren *Notwendigkeit*: man *muß*, um überhaupt existieren zu können, arbeiten und Gerechtigkeit üben, wenn man dem Mangel an *βίος* und dem Ansturm der *κακά* begegnen will. Die formale Struktur dieses inneren Kreises ist strenger durchgeführt als die des zuvor genannten: im Prometheus-Pandora-Mythos erblickten wir eine scharfe Zweiteilung der dort geschilderten – eine Verschlechterung des ehemals glück-

licheren Naturzustandes bewirkenden — Vorgänge, auf der einen Seite das *κρύπτειν βίον*, auf der anderen das *σχεδαννύναι κακά*; dem entspricht die nicht minder scharfe Zweiteilung des Gedichtsthemas in Arbeit und Gerechtigkeit in der Weise, daß das Verbergen des βίος die Notwendigkeit der Arbeit und die Ausstreuung der κακά die Notwendigkeit der Gerechtigkeit begründen; angeordnet sind diese Korrespondenzen in ganz bestimmter Weise, nämlich chiasmatisch nach dem Schema a/b//b/a, außen stehen die Partien, die mit dem Programmpunkt Arbeit zu tun haben, innen diejenigen, die den Programmpunkt Recht betreffen; den innersten Kern bildet der Weltaltermythos, der Bezugspunkte zu *beiden* Programmpunkten gleichzeitig aufweist, insofern als hier — wie im Prometheus-Pandora-Mythos — das bekannte Schema Mangel-Fülle (nur mit umgekehrten Vorzeichen) begegnet ²⁹⁵.

Ich fasse zusammen: abgesehen vom Proömium und den Sprüchen lassen sämtliche parataktisch nebeneinander stehenden Blöcke des ersten (spekulativen) Teils der Werke und Tage eine bestimmte Art der Beziehung zu den beiden Programmpunkten Arbeit und Gerechtigkeit erkennen. Hesiods Hauptanliegen ist es, seinen Bruder Perses bzw. seine Mit-

²⁹⁵ Nicht daß dieses Schema wie im Prometheus-Pandora-Mythos die Erzählung bis in die Gesamtstruktur hinein beherrschte, doch immerhin: es kommt vor — und zwar an entscheidender Stelle bei der Beschreibung des goldenen Zeitalters, also am Ausgangspunkt der ganzen Geschichte (der dann, wo es — im heroischen Zeitalter — um ähnliche Verhältnisse wie im goldenen geht, noch einmal aufgenommen wird, wodurch die ‚Ausnahmesituation‘ der Heroen bekräftigt wird); d. h. der Weltaltermythos lebt aus demselben Kerngedanken wie der Prometheus-Pandora-Mythos. Dies sollte man bedenken, bevor man das Urteil fällt, daß die beiden Mythen sich gegenseitig ausschließen bzw. sich zueinander widersprüchlich verhielten, bevor man dem Dichter also gleichsam den Vorwurf der Unachtsamkeit macht. Ich möchte geradezu umgekehrt schließen und sagen: dieser Widerspruch ist nur rein äußerlich, er existiert nur für diejenigen, der diese Geschichten ganz real nimmt; die Tatsache eines solchen ‚Widerspruchs‘ scheint mir vielmehr eher dafür zu sprechen, daß es Hesiod auf das rein erzählerische Moment eigentlich gar nicht mehr ankam, sondern auf den in beiden Erzählungen enthaltenen gemeinsamen Grundgedanken; dieser Grundgedanke erscheint eben in zwei verschiedenen Einkleidungen, wird sozusagen unter zwei verschiedenen ‚Modellen‘ — durchaus denkbar: um der größeren Eindringlichkeit willen — abgehandelt; im ersten Fall das Modell Schuld-Strafe: persönliches Verschulden des Prometheus und der Pandora hat die Verschlechterung eines ehemals glücklichen (doch wohl durch Fülle der Güter und Abwesenheit des Negativen sich auszeichnenden) Zustandes bewirkt; im zweiten Fall wird derselbe Grundgedanke noch einmal, diesmal sozusagen unter einem ‚entwicklungsgeschichtlichen Modell‘ beleuchtet im Sinn einer allmählichen Deszendenz: Hesiod ist im Begriff, „... beides, den Mythos und seine eigene Deutung (!), als Bilder zu verstehen, die sich nur dann gegenseitig ausschließen, wenn man sie selbst als ‚wirklich‘ nimmt“ (Heitsch, S. 433).

menschen überhaupt zu Arbeitsamkeit und Gerechtigkeit zu *ermahnen*; dies geschieht in jeweils getrennter Behandlung in den Blöcken (5) und (6), nämlich in der Dike- und der Arbeitsparainese. Doch läßt er es nicht bei bloßen Ermahnungen bewenden, er will seine Zuhörer vielmehr vom Wert und vor allem von der Notwendigkeit der Arbeit und der Gerechtigkeit wirklich *überzeugen*. Zu diesem Zweck stellt er den eigentlichen Mahnungen in den Blöcken (2) und (3) + (4) einige grundsätzliche Erwägungen voran, bzw. er läßt die beiden Themen des Gedichts in zwei verschiedenen Begründungszusammenhängen erscheinen. Auf der einen Seite werden Arbeit und Gerechtigkeit ‚gespiegelt‘ unter dem Gesichtspunkt der Existenz zweier Erides; hier handelt es sich um eine Spekulation, aufgrund deren es den Menschen als eine ausgesprochene *Pflicht* vor Augen geführt wird, daß sie — vor der Wahl stehend — der guten und nicht der bösen Eris folgen, d. h. Fleiß und gerechten Sinn beweisen und von Faulheit und von Streitereien, also von der bösen Eris ablassen. Auf diese Weise sind die Blöcke (2), (5) und (6) unter dem Aspekt des *Sollens* miteinander verklammert, so entsteht eine erste Verbindung zwischen drei heterogenen und unverbunden (parataktisch) nebeneinander stehenden Blöcken, ein äußerer — Zusammenhalt schaffender — Gedankenkreis. Daneben — sozusagen als innerer Gedankenkreis — ein zweiter zusätzlicher Begründungszusammenhang; hier werden die Themen Arbeit und Gerechtigkeit auf den Hintergrund einer mythisch-dichterischen Analyse der vorgegebenen (äußeren) Umweltbedingungen projiziert; hier handelt es sich um eine Spekulation, aufgrund deren den Menschen die ausgesprochene *Notwendigkeit*, durch Arbeit dem Mangel an βίος und durch Gerechtigkeit dem Ansturm der *κακά* zu begegnen, vor Augen geführt wird. Auf diese Weise finden die Blöcke (5) und (6) eine weitere Verklammerung, diesmal mit den Blöcken (3) + (4). Der Zusammenhang, der so zwischen nunmehr vier heterogenen und unverbunden (parataktisch) nebeneinander stehenden Blöcken sich abzeichnet, kommt zustande unter dem Aspekt des *Müssens*, d. h. einer äußeren (‚naturegegebenen‘) Notwendigkeit zu Arbeit und Gerechtigkeit.

Eine derartige Darstellung des Aufbaus des ersten Teils der Werke und Tage bietet m. E. folgende Vorteile: die prinzipielle Selbständigkeit der einzelnen Blöcke wird nicht geleugnet oder gar durch ergänzende Paraphrase einfach weginterpretiert ²⁹⁶, sondern grundsätzlich anerkannt; fer-

²⁹⁶ So die mehrfach erwähnte Arbeit von Fuss.

ner läßt es sich auf diese Weise vermeiden, einen der genannten Blöcke, z. B. die Erides-Dihairese, herausgreifen und als *das* Thema des Gedichts willkürlich an die Spitze setzen zu müssen, so daß sämtliche anderen Blöcke nur in Unterordnung unter diesen Block zu verstehen sind²⁹⁷, vielmehr erübrigt sich durch die Auffindung der beiden genannten Gedankenkreise jegliche Art der *Unterordnung*, den einzelnen Blöcken wird ihre Selbständigkeit belassen, indem wir sie einander lediglich zugeordnet sein lassen. Und schließlich ließ sich — dies vielleicht das wichtigste Ergebnis — den mythischen Partien erstmalig eine wirkliche Aufgabe innerhalb des Gedichts zuweisen, sie sind weder ein Exkurs noch eine schmückende Einlage, sondern notwendiger und unverzichtbarer Bestandteil des Ganzen — und zwar sowohl in formaler Hinsicht (da die Zweiteilung des Gedichtthemas ihren Grund hat in der antithetischen Ausformung des Prometheus-Pandora-Mythos bzw. in dem aus ihm resultierenden und auch im Weltaltermythos ersichtlichen Schema Mangel-Fülle) wie auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten (da von dem aus, was hier im Mythos ausgedrückt wird, die späteren Mahnungen zu Arbeit und Gerechtigkeit erst ihre eigentliche Substanz erhalten bzw. da erst die im Mythos enthaltene sogenannte Daseinsanalyse diesen Mahnungen ein angemessenes Fundament schafft, ihnen den Charakter der Zwangsläufigkeit verleiht). Ein Letztes sei noch angefügt: der erste Teil der Werke und Tage, der, so wie Hesiod ihn komponiert hat, den Gedanken an eine irgendwie geartete Systematik auf den ersten Blick als beinahe absurd erscheinen läßt, zeigt in der Art, wie ich ihn durch Auffindung zweier Gedankenkreise, eines äußeren und eines inneren, aufgeschlüsselt habe, ‚wider Erwarten‘ dennoch ein bestimmtes System, das im einen Fall, nämlich dem sogenannten inneren Gedankenkreis, aufgrund der chiasmatischen Anordnung der Glieder sogar eine gewisse Strenge im Formalen beweist. Eine Art System ist hier also durchaus für gegeben zu erachten, ein System indessen, das auf der anderen Seite die tatsächliche Buntheit des Gedichtsinhalts und die Vielgestaltigkeit der im Gedicht zutage tretenden Formen weder vernachlässigen noch etwa verdecken dürfte; das hier aufgefundene System tut der Lebendigkeit des hesiodischen Gedichts keinerlei Gewalt an; darin liegt ein Vorteil gegenüber den Konstruktionen mancher Interpreten, deren Schema „... einen rigorösen und fast wissenschaftlichen Aufbau suggeriert, den das Gedicht gar nicht besitzt“²⁹⁸.

²⁹⁷ So u. a. Harder; vgl. die Einleitung, oben S. 4.

²⁹⁸ Dies die Kritik, die Verdenius (S. 112) am Schema Mazons übt.

b) Wir wollen versuchen, über das bisher Erreichte noch einen Schritt hinauszukommen; nachdem es uns gelungen ist, den thematischen Zusammenhang des ersten Teils der *Erga* aufzudecken, soll es uns nunmehr um die eigentliche Bestimmung der geistigen bzw. gedanklichen Einheit des Werkes gehen; wir fragen nach dem potentiellen einheitlichen Grundgedanken, aus dem heraus das ganze Gedicht lebt, einen Grundgedanken, der auch die beiden Programmpunkte noch einmal zusammenzufassen vermag — etwa in der Weise, daß Arbeit und Gerechtigkeit sich als Ausfluß eines solchen Grundgedankens bzw. als praktische Realisation einer im ganzen Gedicht zumindest latent vorhandenen tragenden Idee erweisen lassen. Zu diesem Zweck blicken wir noch einmal auf diejenigen Blöcke zurück, in denen Hesiod Allgemeines, Grundsätzliches zum Ausdruck gebracht hat, vor allem auf die Erides-Dihairese. Was bzw. welches ‚Phänomen‘ versucht Hesiod mit Hilfe der antithetischen Aufspaltung in eine gute und eine böse Eris in den Griff zu bekommen? Das heißt: in ähnlicher Weise wie bei der Deutung des Prometheus-Pandora-Mythos wollen wir im Blick auch auf die Erides-Spekulation denjenigen ‚Begriff‘ bzw. ‚Gegenstand‘ namhaft zu machen versuchen, den Hesiod hier in der Form der Antithese zu begreifen bestrebt ist.

Wenn der Dichter seine Mitmenschen auffordert, der guten Eris zu folgen, d. h. Ehrgeiz, friedlichen Arbeitswetteifer, gesunden Konkurrenzneid und dergl. zu entwickeln, und wenn er sie auf der anderen Seite dazu aufruft, die böse Eris zu meiden, d. h. von Streitsucht und dergl. abzulassen, so will er damit, indem er den Menschen ein bestimmtes Verhalten abverlangt, dem natürlichen menschlichen ‚Durchsetzungs- und Ausdehnungsdrang‘ (Nicolai) diejenigen Grenzen setzen, die erforderlich sind, um ein geregeltes Zusammenleben aller überhaupt erst zu ermöglichen; wollte ein jeder diesem ‚Drang‘ ungehemmt freien Lauf lassen, ohne Rücksicht auf andere und ohne sorgfältige Abwägung bei der Wahl der Mittel, die zum Erfolg führen sollen, stets seinen eigenen Willen durchsetzen und *seinen* Neigungen folgen, so herrschte in der Tat unter den Menschen ein Zustand, wie er unter Tieren durchaus die Regel ist; es ist eben, wie Hesiod später sagt²⁹⁹, der Nomos der Tiere, einander aufzufressen, ἐπεὶ οὐ δίχνη ἔστιν ἐν αὐτοῖς. Dike ist eine der Normen, die die hier geforderten Grenzen setzt; demgegenüber ist Arbeitsamkeit ein weiteres Mittel, mit dessen Hilfe man gar nicht erst in die Lage kommt, auf unred-

²⁹⁹ *Erga* 277 f.

liche Weise sein Auskommen suchen zu müssen. Hesiod will nun in seiner Erides-Spekulation nicht *jede* Art von Expansionsdrang verdammen, er will vielmehr die dem Menschen immanenten Kräfte sozusagen ‚kanalisieren‘, in die rechten Bahnen lenken; an und für sich ist das Phänomen, das Hesiod ἔρις nennt, weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes, Eris ist — mit einem modernen Ausdruck — einfach eine ‚psychische Potenz‘, die als etwas von Natur aus Veranlagtes, Angeborenes ein jeder an sich selbst feststellen kann und bei der es nun darauf ankommt, wie man sie einsetzt, ob man die Grenze erkennt und beachtet, an der ein durchaus legitimes Expansionsstreben in die typischen Erscheinungsformen menschlichen Fehlverhaltens umzuschlagen, zu ‚pervertieren‘ droht, dann nämlich, wenn bestimmte Normen, allen voran Dike, nicht eingehalten werden, wenn ein derartiges Streben ausufert und die Rechte der anderen beeinträchtigt. In diesem Sinn kann Hesiod von zwei Erides, einer guten und einer schlechten, sprechen; sie sind eben die *zwei* Erscheinungsformen *einer* bestimmten einem jeden Menschen wesenhaft zugehörigen ‚Veranlagung‘ oder ‚Triebkraft‘, eines — so könnte man mit einem modernen Ausdruck sagen — vollkommen natürlichen Dranges zur ‚Selbstverwirklichung‘.

Wir dürfen also festhalten: ebenso wie sich im Blick auf die mythischen Partien der Erga nachweisen ließ, daß für den Dichter der Mythos zum Träger wirklicher Erkenntnis geworden ist, liegt auch der ‚allegorischen‘ Darstellungsform der Erides-Dihairese die Erkenntnis eines bestimmten Sachverhaltes zugrunde, Hesiod hat sich Gedanken gemacht auch über die ‚Natur des Menschen‘; dabei sind ihm erstaunliche Einsichten zuteil geworden, mit den *ihm* zur Verfügung stehenden Mitteln — nämlich in der Form der Antithese (wie auch im Prometheus-Pandora-Mythos) — hat er den von ihm umdachten Gegenstand, d. h. den gesamten Bereich der dem Menschen angeborenen ‚psychischen Energien‘ auf *einen* Grundnenner zurückgeführt, er hat aus ihm ‚Teilmomente isoliert‘ — und zwar in der Weise, daß er ihn sozusagen an seinen Extrempunkten erfaßt und seinem Umfang nach eingekreist (‚definiert‘) sein läßt. Auf diese Weise hat Hesiod *erkannt*, daß die mit dem Wort ἔρις bezeichnete Triebkraft menschlichen Verhaltens etwas in sich Ambivalentes ist, daß der Mensch sich von seiner Veranlagung her in ständiger Gefahr befindet, die Grenzen des den anderen Menschen Zumutbaren, Erlaubten, Schicklichen und dergl. zu überschreiten (z. B. durch ὕβρις, βίη, ἀναίδεια, πόλεμος, δῆρις usw.), d. h. einer (bzw. der) schlechten Eris zu folgen — sofern er sich nicht darauf versteht, sein Handeln oder Verhalten nach bestimmten

Normen auszurichten. In der Erides-Dihairese erblicken wir den noch durchaus den Formen mythisch-dichterischen Denkens verpflichteten Ansatz einer — wenn man so will — spezifisch hesiodischen ‚Anthropologie‘ oder auch ‚Psychologie‘.

Es sind also, wie es sich im Blick auf die allgemeinen oder grundsätzlichen Partien der Erga (Erides-Spekulation + Mythen) nunmehr deutlicher abzeichnet, zwei verschiedene ‚Realitäten‘, an denen Hesiod die beiden Themen des Gedichts mißt bzw. auf die er zur Begründung seiner Mahnungen zu Arbeitsamkeit und Gerechtigkeit den Blick lenkt: auf der einen Seite (im Mythos) weist er auf die naturgegebenen *äußeren* Existenzbedingungen hin, aus denen für die Menschen die unausweichliche *Notwendigkeit* resultiert, zu arbeiten und Gerechtigkeit zu üben, auf der anderen Seite (in der Erides-Dihairese) geht es dem Dichter um die *innere* ‚Verfassung‘ des Menschen selbst³⁰⁰, aus der einem jeden — sobald er vor der Wahl steht, entweder der guten oder aber der bösen Eris zu folgen — die *Verpflichtung* zu arbeitsamem und gerechtem Verhalten erwächst. Der Bereich hesiodischen Nachdenkens ist also äußerst weit gespannt, er läßt keinen der für sein Anliegen wesentlichen Aspekte aus; er hat sich sein Urteil gebildet sowohl über die Grundzüge dessen, was auf den Menschen von außen her Einfluß nimmt, wie über die Grundzüge dessen, was ihn von innen her bestimmt oder auch ‚geprägt‘ sein läßt, sein ‚Wesen‘ ausmacht; von diesen beiden Faktoren ist — abgesehen vom Walten der Götter — für den Dichter das Schicksal eines jeden weitestgehend abhängig.

³⁰⁰ Daß Hesiod die Seele bereits im Sinne einer Innerlichkeit aufgefaßt hat, soll damit nicht unbedingt gesagt sein, wenngleich etwa Pandoras *ἐπίκλοπον ἦθος* u. a. (vgl. besonders oben S. 30 ff., 48 und 50 f.) eine diesbezügliche Fähigkeit Hesiods durchaus in den Bereich des Möglichen oder gar des Wahrscheinlichen rückt. Immerhin: die entscheidende Wendung, daß nämlich mythische Gestalten sozusagen ‚vom Himmel heruntergeholt‘ werden (um schließlich als dem Menschen immanente Kräfte fortzuleben), ist in den Erga Hesiods — gleich ob er sich dessen letzten Endes bewußt war oder nicht — faktisch bereits vollzogen, wenn nämlich der Dichter der aus der Theogonie bekannten (bösen) Eris eine gute Schwester beigesellt; mag er sich auch bemühen, sie als ein früher geborenes Kind der Nacht auszugeben und mag er sie so — gleichsam um den Schein zu wahren — einem Familienverband einordnen, in Wirklichkeit paßt eine *g u t e* Eris keineswegs mehr zu den Abkömmlingen der Nacht; das genealogische System ist mit der Auffindung dieser Eris durchbrochen; sie verdankt ihre Existenz vielmehr der Tatsache, daß Hesiod sich in den Erga neue Bereiche erobert, so z. B. über spezifisch Menschliches (um nicht zu sagen: Innermenschliches) nachzudenken *b e g i n n t*, über etwas also, für das es in einem ausgesprochen genealogisch verknüpfenden Denken eigentlich keinen rechten Ort gibt (vgl. auch Sellschopp, S. 94 f.).

Das Bild nun, das Hesiod von den beiden genannten Realitäten entworfen hat, trägt beinahe ausschließlich negative Züge, es ist das Bild eines zur Skepsis, um nicht zu sagen: zum Pessimismus neigenden ‚realistischen‘ Beobachters der ihn umgebenden Welt: die Wirklichkeit, in die der Dichter hineingeboren ist und mit der er sich konfrontiert sieht, ist durchweg schlecht, zeichnet sich in jeder Weise durch Ungenügen aus; sie erschließt sich ihm lediglich unter den Gesichtspunkten eines Zuwenig an Förderlichem und eines Zuviel an Negativem; freundlichere oder hellere Züge finden in seiner Darlegung, von einigen wenigen Ausnahmen (z. B. das Sommerbild, Verse 582–96) abgesehen, keinen Platz. Auch in der Beurteilung des Menschen selbst macht sich dieser negative Grundzug bemerkbar; ein — wie Hesiod uns glauben machen will — durchtriebener Bruder, bestechliche Könige oder überhaupt κακῶν ὄντων, Menschen also, die rücksichtslos nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind, zu Hybris und Gewalttat neigen und dergl., Erfahrungen dieser Art haben den Dichter in seiner skeptischen Auffassung bestärkt, daß menschliches Tun und Verhalten mitunter von Kräften bestimmt werden, die zu fürchten sind und denen nicht zu erliegen man bestrebt sein muß. Hesiod fühlt sich — so könnte man sagen — also von zwei Seiten her bedroht, verunsichert, gefährdet: einmal angesichts der äußeren Lebensumstände bzw. Existenzbedingungen, während die andere Art der Gefährdung, d. h. ein weiterer Unsicherheitsfaktor demgegenüber in der ambivalenten Veranlagung der Natur des Menschen selbst begründet liegt. Eine in dieser Weise geschilderte Situation bzw. das Gefühl einer zweifachen Bedrohung oder Gefährdetheit muß zwangsläufig ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Existenzsicherung, nach Sicherheit in jeder Hinsicht hervorrufen. So ist, wie ich meine, der Gedanke der *Sicherheit* bzw. der Gedanke einer umfassenden *Existenzsicherung* der eigentliche Grundgedanke der Werke und Tage; direkt wird dieser nirgends erwähnt, er gibt aber dennoch überall, beinahe in jeder Zeile des Werks den Hintergrund ab. Unter diesem Grundgedanken lassen sich zunächst einmal die beiden Programmpunkte des Gedichts zusammenfassen, die Aufforderung zu Arbeit und Gerechtigkeit ist Ausfluß dieser *einen* tragenden Idee; durch das eine wie das andere vermag der Mensch sich Sicherheit zu verschaffen gegenüber den bedrohlichen, doppelt widrigen Umweltverhältnissen, vermag er dem Mangel an βίος zu begegnen und dem Ansturm der κακὰ zu entrinnen (im Sinn der Aussage des Prometheus-Pandora-Mythos); Ziel ist für Hesiod ein gegenüber diesen äußeren Verhältnissen *befriedetes* Dasein aller Men-

schen, wie es im Idealbild des goldenen Zeitalters am Anfang des Weltaltermythos vom Dichter vorgezeichnet wird. Arbeit und Gerechtigkeit schaffen aber auch Sicherheit im Sinn eines spezifisch sozialen Friedens, insofern als auf diese Weise niemand mehr in die Lage kommt, sein Auskommen mit fragwürdigen Mitteln — sei es durch Erbschleicherei, Raub oder Bestechung und dergl. — suchen zu müssen (Sicherheit also im Sinn der Aussage der Erides-Spekulation).

Aber dieser Gedanke der Sicherheit tritt nicht nur in den Hauptthemen des Gedichts zutage. So sind auch die Spruchreihen, die sich auf diese Weise dann recht gut in den Gesamtzusammenhang des Gedichts einordnen lassen, Ausdruck dieser tragenden Idee, ihr entsprechen auch die für unser Empfinden bisweilen höchst kleinlich anmutenden Einzelbestimmungen. Überall — auch sonst im Gedicht — ein ausgeprägtes ‚Rentabilitätsdenken‘, ob es nun das Verhältnis zu den Nachbarn (Erga 341 ff.), Einhaltung religiöser Verpflichtungen (336 ff.), das Alter des Pflügers (441 ff.), Aufenthalt in der Lesche (493 ff.), den Aufbau eines Haushalts (405 ff.), Hundehaltung (604 ff.), Eheschließung (695 ff.) oder Kinderzahl (376 ff.) betrifft — um nur einen beliebigen Querschnitt zu geben.

Ausdruck eines derartigen Sicherheitsstrebens sind auch die peinlich genauen Zeitangaben im zweiten Teil der Werke und Tage, wann genau was zu tun ist; desgleichen auch die stetigen Anmahnungen zu Eile, Rechtzeitigkeit usw. (ὥραῖος, καιρός . . .). Und schließlich: Handelsseefahrt ist für Hesiod offenkundig etwas ‚Unsolides‘, sie ist riskant und widerstrebt daher seinem Sicherheitsdenken.

Die Beispiele ließen sich mehrten; wo auch immer man die Werke und Tage aufschlägt, immer steht im Hintergrund dieser Gedanke der Sicherheit; dem Dichter ist ganz offensichtlich — z. T. wohl aus eigener leidvoller Erfahrung, z. T. aber auch wohl aus Veranlagung — ein ungewöhnlich ausgeprägtes (bisweilen recht freudlos anmutendes) Sekuritätsbedürfnis eigen, er will eben immer und überall und in jeder Hinsicht *‚sichergehen‘* ³⁰¹.

c) Ich fasse zusammen: Hesiod wendet sich in seinem zweiten Gedicht, nachdem er in der Theogonie von der Welt der Götter, Kräfte und Mächte berichtet hatte, nunmehr ganz entschieden dem Bereich der Menschen zu, über den er sich in umfassendster Weise und unter verschiedensten Gesichtspunkten Gedanken gemacht hat. Niedergelegt hat er seine Überle-

³⁰¹ Auf Hesiods Sekuritätsbedürfnis machte auch Kühn (S. 279 ff.) aufmerksam.

gungen in im wesentlichen zwei Gedichtteilen: der erste, den wir den spekulativen nannten, geht bis zum Vers 326; in den Versen 383–694 sodann der zweite Teil mit seinen praktischen Anweisungen über Landwirtschaft (383–617) und Seefahrt (618–694); zwischen diesen beiden Teilen (327–382) und im Anschluß an den zweiten praktischen (695–764) finden sich zwei Spruchreihen, die allgemeine Klugheitsregeln enthalten (einschließlich religiöser und die ‚guten Sitten‘ betreffender Vorschriften).

Hauptanliegen Hesiods im ersten spekulativen Teil der Erga ist, seinen Bruder Perses und überhaupt alle Menschen zu Arbeitsamkeit und Gerechtigkeit — dies die eigentlichen Themen des ersten Teils — zu ermahnen; das geschieht in der Dikeparainese (202–285) und in der Arbeitsparainese (286–326). Um seine Mahnungen auf ein festes Fundament zu stellen, d. h. um sie auch wirklich begründet erscheinen zu lassen, klärt er in Form einer mythisch-dichterischen Daseinanalyse seine Mitmenschen über die naturgegebenen Grundlagen ihrer Existenz auf; diese sind von der Art, daß man arbeiten und Gerechtigkeit üben *muß* (42–201); aus dem gleichen Grunde sucht er sie aber auch in Form einer mythisch-dichterischen ‚Psychologie‘ oder ‚Anthropologie‘ über ihre eigene Natur aufzuklären, deren ambivalentes Wesen für das Zusammenleben in der Gemeinschaft (aber auch für jeden persönlich) einen ständigen Unsicherheitsfaktor bedeutet; daraus folgt als Lehre: vor der Wahl stehend soll man der guten Eris anhängen und die böse meiden, d. h. man *soll* arbeitsames und gerechtes Verhalten an den Tag legen.

An den grundsätzlichen, spekulativen Teil schließen sich an die Sprüche, die praktischen Anweisungen über Landwirtschaft und Seefahrt und wiederum Sprüche; verbunden sind diese im wesentlichen praktischen Partien mit den mehr allgemein-spekulativen und parainetischen des ersten Teils durch den im großen wie im kleinen anzutreffenden Gedanken der Sicherheit, den gleichbleibenden Grundgedanken einer allumfassenden Existenzsicherung. — Hesiod ‚fragt‘ in den Werken und Tagen nach der Situation des Menschengeschlechts, nach den Grundlagen seiner Existenz; daß ihm diese in jeder Hinsicht unzureichend erscheinen und sich als bedrohlich und verunsichernd erweisen, veranlaßt ihn, über die Möglichkeiten zu einer Verbesserung dieser Situation sich Gedanken zu machen; so kommt er dazu, die aus ihr resultierenden Aufgaben und Pflichten des Menschen einmal im Grundsatz zu formulieren (*was* man grundsätzlich tun *soll* und *muß*) und zum anderen beherzigenswerte Einzelanweisungen zu geben (*wie* man etwas am besten, rationellsten und dergl.

tun kann). Doch was auch immer Hesiod äußert — ob er mahnt, begründet oder anweist —, alles geschieht letzten Endes stets unter *einem* umfassenden Grundgedanken, nämlich dem der Sicherheit angesichts der in allem, was den Menschen und seine Lebensumstände betrifft, hervorstechenden Unsicherheit. Die Erga sind insgesamt Ausdruck dieses einen Gedankens, d. h. in ihm liegt die dichterische bzw. gedankliche Einheit der Werke und Tage begründet. Damit lassen wir im Gedicht des Hesiod nicht irgendein beliebiges Thema dominieren, sei es Arbeit oder Gerechtigkeit, Arbeit und Gerechtigkeit oder auch Eris, sondern einen wirklichen Grundgedanken, eine ‚tragende Idee‘, die alles Einzelne und so auch die einzelnen Themen zu einer echten Einheit zusammenzuschließen vermag.

Es bleibt schließlich noch, nachdem wir die Themen des Gedichts und den in ihnen liegenden Grundgedanken genannt haben, die Aufgabe, den Rahmen zu bestimmen, innerhalb dessen die Erga sich sozusagen abspielen. Dazu ist, ohne daß man lange zu überlegen braucht, zu sagen: das Fundament, auf dem Hesiod sowohl mit seiner Person wie mit seinem Werk steht, ist von religiöser Art, es ist diejenige Weltordnung, die von Zeus, dem obersten und mächtigsten Gott und Wahrer des Rechts, eingesetzt ist; in seiner Hand liegt ‚allerletzten‘ Endes das Schicksal des Menschengeschlechts begründet. Dieses Fundament gibt den hesiodischen Lehren erst ihren eigentlichen Sinn: denn was auch immer Hesiod fordert, ob er nun seinen Mitmenschen abverlangt, in Anerkennung bestimmter (äußerer) Notwendigkeiten entsprechend zu handeln (d. h. den Kampf aufzunehmen *gegen* die in doppelter Weise widrigen Umweltverhältnisse), Pflichten auszuüben, zu arbeiten und gerecht sich zu verhalten, Anweisungen zu befolgen oder aber religiöse, moralische und sonstige Vorschriften zu erfüllen, es sind dies im Sinne Hesiods jeweils *Akte* einer ausgesprochenen (auf Zeus ausgerichteten) *Frömmigkeit*; alles das, was der Dichter kraft seiner persönlichen Einsicht lehrt, auch wirklich in die Tat umzusetzen, bedeutet eben stets auch: fromm zu sein.

ANHANG

Einige Fragen, die verschiedentlich und z. T. auch nur am Rande angesprochen worden sind, sollen abschließend kurz gestreift werden; dabei geht es mir nicht so sehr um eine erschöpfende Behandlung solcher Fragen, sondern lediglich darum, in aller gebotenen Kürze darzulegen, wie sie in Konsequenz der von mir vertretenen Deutung der Werke und Tage beantwortet werden müßten.

1. GATTUNG DES GEDICHTS UND VERGLEICHBARE LITERATUR

Hesiod gibt uns keinen besonders deutlichen Aufschluß darüber, wovon er ‚singen‘ will, es heißt lediglich, er wolle seinem Bruder ἐτήτυμα mitteilen. Welcher Art diese ἐτήτυμα sind, steht uns nunmehr vor Augen: die ‚Wahrheiten‘, die der Dichter seinem Bruder (und seinen Mitmenschen) nahebringen will, erstrecken sich auf beinahe alle Gebiete des Daseins; so teilt er in den Mythen und in der Erides-Spekulation allgemeinste Erkenntnisse über die ihn umgebende äußere Welt und über die Menschen selbst bzw. deren Natur mit; in seinen Mahnungen zu Arbeit und Gerechtigkeit zieht er die entsprechenden, d. h. ‚wahrheitsgemäßen‘ Konsequenzen aus den genannten Erkenntnissen; ‚Wahres‘ gibt er auch mit kleinen und kleinsten Hinweisen; anders ausgedrückt: was Hesiod mitzuteilen weiß, ist deshalb ‚wahr‘, weil es einerseits seinem Begriff von Wirklichkeit entspricht und zum anderen den Menschen zum Heile bzw. ihnen zur Sicherung ihrer Existenz dient; und wo — wie in den einzelnen kleinen Anweisungen — nicht gleich die Existenz des Menschen auf dem Spiele steht, ist, was er zu sagen hat, nichtsdestoweniger ein ἐτήτυμον, eben weil es zumindest doch nützlich, rationell, praktikabel oder gar einfach nur ‚bequemer‘ ist. Das heißt: die ἐτήτυμα, von denen Hesiod spricht, erstrecken sich vom Allgemeinen bis zum Konkretesten, in ihnen tritt uns eine ganze Welt vor Augen.

Fragt man unter diesem Gesichtspunkt nach der Literaturgattung, der die Erga zuzurechnen sind, so dürfte es schwerfallen, hier eine zutreffende und sämtliche Gegebenheiten berücksichtigende Antwort zu finden. Sind sie ein ‚Lehrgedicht‘ im engeren (antiken) oder im weiteren (modernen)

Sinn, ein ‚parainetisches Gedicht‘? Beide Bestimmungen bleiben letztlich unbefriedigend, weil sie nicht sämtlichen Gegebenheiten gerecht werden, Lehren und Parainesen sind eben nur *Teile* des Gedichts; zwar sind die lehrenden und mahnenden Intentionen sehr deutlich, vielleicht sogar von vorrangiger Bedeutung, doch gibt es daneben auch Partien (fast 200 Verse), die ein ausgesprochenes (mythisch-dichterisches) Erkenntnisstreben zeigen und von den genannten Bestimmungen nicht erfaßt werden. — Ob es sich angesichts der Erga um eine ‚Kampfschrift in einem Rechtsverfahren‘ oder um „ὑποθήκαι-Literatur in der geistigen Nähe des Theognis“ handelt, braucht demgegenüber erst gar nicht erörtert zu werden.

Um überhaupt zu irgendeiner Formulierung zu kommen, könnte man — unbefriedigend genug — sagen: die Erga sind eine Art ‚Weltgedicht‘ (sofern man mehr den Inhalt ins Auge faßt); oder aber: die Erga sind ein ‚Gedicht sui generis‘ (sofern man mehr an die höchst eigenwillige Form des Ganzen denkt). Die Werke und Tage sind eben ein äußerst individuelles Gewächs, sie zeichnen sich aus durch bemerkenswerten Reichtum im Inhaltlichen und durch eine gleichermaßen bemerkenswerte Buntheit im Formalen, sie widerstreben von daher überhaupt jeglicher Gattungsbestimmung, zumindest jedoch einer Zuordnung zu einer der uns geläufigen Literaturgattungen.

Damit ist auch die Frage nach derjenigen Literatur, die sich mit den Erga in Vergleich setzen lassen könnte, so gut wie beantwortet. In Vorschlag gebracht wurden hier, wie wir sahen, altvorderasiatische literarische Tradition, epische Dichtung (Nestorparainesen der Ilias) und gar die Dichtung des Horaz. Ich frage mich indessen, worin der Sinn derartigen Vergleichen liegen soll, die m. E. eigentlich stets zu dem Ergebnis führen müßten, daß die Erga ‚im Grunde‘ (d. h. von äußerlichen oder immerhin partiellen Ähnlichkeiten abgesehen) überhaupt unvergleichlich sind; Formen und Inhalt von Hesiods Dichten und Denken sind eben von so persönlicher, individueller Prägung, daß zum allergeringsten Teil ausgerechnet ein Vergleichen mit fremder Literatur Aufschluß über das spezifisch Hesiodische wird geben können.

2. ZWECK DES GEDICHTS, SEINE ADRESSATEN

Daß ein Stück Literatur, das angesichts seines inhaltlichen Reichtums eine Art ‚Weltgedicht‘ darstellt, persönlich adressiert sein kann oder aber daß der Anstoß zu einem derartigen Gedicht von einer bestimmten

Person ausgehen oder aus einem persönlichen Erlebnis erfolgen kann, steht außer Zweifel. Doch braucht das nicht zu bedeuten, daß bei einem solchen Ausgangspunkt das Werk, das schließlich und endlich uns vor Augen tritt, damit zwangsläufig eine entschieden persönlich gefärbte ganz und gar aktuelle Beziehung zu seinem Ausgangspunkt behalten müßte. Hier soll weder geleugnet werden, daß Perses tatsächlich existiert hat noch daß Hesiod — wann auch immer — in einem Erbstreit mit seinem Bruder gelegen hat. Ich frage mich indessen, wie weit bzw. ob überhaupt derartige persönliche Querelen für das Gedicht als solches, so wie es faktisch vorliegt, von Bedeutung sein können. Wahrscheinlicher ist doch wohl die Annahme, daß das persönliche Erlebnis dem Dichter den ersten Denkanstoß gegeben hat; im Verhältnis zu seinem Bruder ist ihm eine — bittere — Lehre zuteil geworden; diese Erfahrung hat ihn, wie ich meine, veranlaßt, sich grundsätzlichere Gedanken zu machen, sein persönliches Schicksal sozusagen als einen Sonderfall eines allgemein menschlichen Schicksals zu verstehen; je weiter Hesiod in seinen Erkenntnissen fortschreitet und je weiter er so der Frage nach der allgemeinen Situation der Menschen in dieser Welt auf den Grund zu kommen trachtet, um so mehr tritt der persönliche Anlaß in den Hintergrund; und es ist ganz und gar unwahrscheinlich, daß Hesiod, nachdem er seine Gedanken derartig in die Weite bzw. in die Tiefe hat gehen lassen, den Blick daraufhin wieder zurückwenden und seine Erkenntnisse, Mahnungen und Belehrungen wieder ganz in die Sphäre persönlicher Differenzen einmünden lassen sollte. Der Erbstreit mit seinem Bruder ist dem Dichter vielmehr zum Exempel geworden; Perses steht für den im Irrtum befangenen und daher des Rates und der Belehrung bedürftigen Menschen schlechthin. Ferner: im Gedicht selbst spielt der Erbstreit faktisch ja gar nicht eine so bedeutende Rolle, wie es von manchen Interpreten unterstellt wurde; vom Ende des Prozesses spricht Hesiod nicht etwa deshalb nicht, weil er noch gar nicht beendet war, sondern weil er — falls ein regulärer Prozeß überhaupt je stattgefunden hat — für das Gedicht als solches ohne Belang war. Im übrigen fällt auf, daß die Anreden an Perses bisweilen in einer Weise äußerlich, sozusagen mechanisch erfolgen, daß es schwerfällt, dahinter eine wirklich und ausschließlich persönliche Ansprache zu erblicken. Ein Letztes: man sollte nicht vergessen, daß Hesiod *Dichter* ist und daß man von daher manches einfach ein wenig ‚literarischer‘ nehmen muß, was ganz und gar nicht zu bedeuten braucht, daß Perses und der Erbstreit reine Fiktionen wären.

3. CHARAKTER DES BRUDERS PERSES

Dies mehr eine — wenn auch durchaus interessante — Randfrage, die für das Gedicht als solches im Grunde belanglos ist, nicht jedoch für die Person des Autors. Es sei auch gleich bemerkt, daß Überlegungen in dieser Hinsicht hypothetisch bleiben müssen, da wir allein auf das — nicht einmal besonders aufschlußreiche — Zeugnis Hesiods angewiesen sind; durchaus denkbare andersartige Aspekte zum Charakter des Perses als die von Hesiod mitgeteilten werden demgemäß nicht eigentlich nachgewiesen werden können, da uns eine Gegendarstellung fehlt.

Ich *vermute* also, daß das Bild, das Hesiod von seinem Bruder entwirft, tendenziös ist, daß es sich um eine einseitige Darstellung handelt, bei der der Dichter bereits ‚Partei‘ ist. Daß Perses sich dem Seehandel verschrieben hatte, dürfte außer Zweifel stehen. Daß man bei dieser Beschäftigung durchaus sein Auskommen, vielleicht gar ein recht gutes, finden konnte, darf man wohl annehmen; Hesiod selbst gibt das sogar halbwegs zu, was ihn andererseits auch nicht hindert, dennoch den ἀεσίφρων θυμός des Perses zu bemerken (Erga 646 f.). Sicherlich, Seehandel ist mit Risiko verbunden, aber er ist gleichwohl ein durchaus ehrbares Geschäft. Ferner: die Tatsache, daß es sich hier um eine saisonbedingte Beschäftigung handelt, läßt es, wie ich meine, durchaus denkbar erscheinen, daß Perses schon mit dem Ende der Saison den Ertrag seiner Arbeit eingebracht hatte und es sich tatsächlich *leisten* konnte, im Winter seine Zeit in der Lesche hinzubringen und den Händeln des Marktes zuzuschauen.

Hesiods — dennoch deutlich spürbare — Abneigung gegen das Geschäft seines Bruders hat m. E. tiefere Gründe, sie wurzeln in seinem (man möchte sagen: übersteigerten) Sekuritätsbedürfnis; zur See zu fahren, ist einfach nicht nach seinem Geschmack (Erga 682 ff.), abgesehen davon, daß er auch gar nichts davon versteht (649), es ist riskant (687 ff. u. a.) und dürfte ihm von daher ausgesprochen unsolid erscheinen; und es wäre in diesem Zusammenhang keineswegs verwunderlich, wenn der Dichter auch den Gewinn, der hierbei zu erringen ist und der sozusagen den ‚Elementen abgetrotzt‘ wurde, ein wenig für suspekt hielte.

Jedenfalls darf man aus der Art, wie Hesiod zum Beruf seines Bruders Stellung nimmt, wohl den, wie ich meine, durchaus nicht ganz unwahrscheinlichen Schluß ziehen, daß die beiden Brüder sich möglicherweise primär deshalb nicht recht verstanden haben, weil sie in ihrem Wesen grundverschieden waren (ähnlich schon Kühn, S. 279 ff.). Auf der einen

Seite Hesiods z. T. kleinlich anmutendes Sicherheitsstreben, seine wenig lebensfreudige und schon gar nicht weltoffene Art, die gewisse Biederkeit und Engigkeit eines seiner Scholle verhafteten Menschen. Wie steht es demgegenüber mit Perses? War er wirklich ein Mensch von ausgesprochen fragwürdigem Charakter, arbeitsscheu, überheblich und dergl., wie es bei Hesiod so oft den Anschein hat? Man *könnte* hier allerdings auch zu einer etwas anderen Auffassung kommen, daß nämlich genau das, was Hesiod an seinem Bruder abstößt, typisch ist für eine nicht einfach schlechtere, sondern völlig anders geartete Lebensauffassung, für die Hesiod — bei seiner Veranlagung — keinerlei Verständnis aufzubringen vermochte. Perses fährt zur See, d. h. er beweist *Mut* zum Risiko, zum Wagnis; möglich, daß er ein Mensch war, dem Freude am Abenteuer mehr galt als eine weit vorausgeplante Sicherung seiner Existenz; die mit seinem Beruf notwendig verbundene Weltoffenheit mag seinen Sinn für die leichten (und damit eben auch leichtfertigen) Seiten des Lebens entscheidend geprägt haben; als Händler hat er sicherlich auch die Erfahrung gemacht, daß man gewitzt sein und sich der Vielzahl der Konkurrenten gegenüber durchsetzen muß; daß er von daher auch bei der Erbteilung mit seinem Bruder auf seinen eigenen Vorteil durchaus bedacht war, ist also nicht ganz unverständlich (vielleicht ging es auch ihm nur um das, was ihm — vermeintlich, wenn schon nicht zu Recht — zustand); den eigenen Bruder dafür fast schon mit Räubern auf eine Stufe zu stellen, erscheint hart und ist möglicherweise — im Sinn unserer Hypothese — nicht ganz gerechtfertigt.

Sicherheit werden wir, wie gesagt, in dieser Hinsicht nie erlangen können; doch ist der Eindruck, daß Hesiod eine etwas tendenziöse Darstellung seines Bruders gibt, daß ihm dessen Lebenshaltung womöglich einfach nur fremd und damit auch gleich ‚befremdend‘ erschien, gerade aufgrund von Hesiods Bemerkungen über die Handelsseefahrt, einen nicht-bäuerlichen und damit fast schon ‚unsoliden‘ Beruf, nicht ganz von der Hand zu weisen.

4. HESIODS WAHRHEITSANSPRUCH

Hesiod wirkt in allen seinen Äußerungen recht selbstbewußt, er will — ähnlich wie in der Theologie — auch in den Erga ‚Wahres‘ sagen. Worauf sich seine ἐτήτυμα beziehen, haben wir bereits in Erfahrung gebracht:

die Gegenstände seines Nachdenkens und Wahr-Sprechens sind universal, es sind die Welt und ihre Gesetze, die Menschen, überhaupt alles, was ihn umgibt; sogar zu Fragen der Seefahrt meint er beratend Stellung nehmen zu müssen — und dies, obwohl er *zugegebenermaßen* auf keinerlei praktische Erfahrung in dieser Hinsicht bauen kann (die einmalige Fahrt nach Euböa kann ja schließlich nicht als ‚Seereise‘ gelten). Doch von den Gegenständen seiner Wahrheitsfindung abgesehen: woher nimmt er das Selbstbewußtsein, daß, was er im Großen wie im Kleinen mitzuteilen hat, auch richtig ist bzw. der Wahrheit entspricht, woher z. B. die Berechtigung, andere und vor allem seinen Bruder Perses als Toren bezeichnen zu können (Erga 40, 218, 286, 397, 456, 633)?

Zur Beantwortung dieser Frage sind die Verse 286—297 (= Wegegleichnis + Spruch von den drei Wissensgraden) heranzuziehen. Dreimal begegnet hier das Verbum νοεῖν (286, 293, 296). Im ersten Fall (286) steht es in direktem Gegensatz zu νήπιος: der Ausdruck ἐσθλὰ νοέων ist auf Hesiod selbst bezogen, das Wort νήπιος auf Perses. Vers 293 ff. spricht Hesiod von den drei Stufen des Wissens, oberste Stufe ist das νοεῖν (νοῆσαι); und zwar hat derjenige, damit meint Hesiod sich wiederum selbst, den Titel πανάριστος verdient, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει (293). Sodann die zweite Stufe: hier wird der Titel ἐσθλός verliehen, der demjenigen zukommt, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται (295). Nur wer — dies die dritte Stufe — weder selbst denkt noch auf andere hört, der ist ein ἀχρήσιος ἄνθρωπος (296 f.). Die Rangfolge der hier genannten geistigen Tätigkeiten ist eindeutig, desgleichen die Rangfolge derer, die sie ausüben (bzw. vernachlässigen). Sich selbst billigt Hesiod die oberste Stufe, das νοεῖν, zu, d. h. das ‚selbständige Denken‘ (νοεῖν kommt übrigens in den Erga neunmal vor, in der Theogonie dagegen nur zweimal). Es ist offenbar die Fähigkeit des νοεῖν, auf die Hesiod seinen Wahrheitsanspruch gründet, was, wie ich meine, einen auffallend rationalen Zug in das Gedicht hineinbringt.

Zum anderen muß man sich vor Augen halten, daß Hesiod — doch wohl kraft dieser Fähigkeit des νοεῖν — selbst von Dingen wahr sprechen zu können sich zutraut, die er, wie sich zeigte, aus eigener praktischer Erfahrung gar nicht kennt: sollte man das Gegenteil (zur nicht vorhandenen praktischen Kenntnis) möglicherweise so formulieren, daß er dergleichen also ‚theoretisch erkannt‘ habe? Darf man so weit gehen zu sagen, daß das νοεῖν bei Hesiod wenigstens im Ansatz bereits eine Art *theoretisch-geistigen* Tätigseins meint? Was wir im Laufe dieser Arbeit über Hesiods zunehmende Fähigkeit, zu abstrahieren, aufs Allgemeine, Grundsätzliche

zu dringen und dergl. in Erfahrung bringen konnten, läßt jedenfalls die hier aufgeworfene Frage nicht völlig unberechtigt erscheinen.

Und schließlich ein letzter Aspekt zum hesiodischen νοεῖν: Hesiod zieht eine scharfe Trennungslinie zwischen sich und seinem Bruder, den er νήπιος nennt, während er sich selbst kraft besserer, d. h. durch die Fähigkeit des νοεῖν bewirkter Einsicht als πανάριστος versteht. Damit kommt doch wohl zum Ausdruck, daß Perses in seinem Fehlverhalten nicht so sehr durch reine Böswilligkeit sich auszeichnete, sondern daß sein Verhalten eher durch Ignoranz, Dummheit bzw. mangelnde Einsicht bestimmt wurde. Hesiod ist damit ganz offensichtlich, wie ich meine, der Ansicht, daß bereits allein die durch das νοεῖν gewonnene rechte Einsicht oder (wenn man selbst nicht dazu in der Lage ist) die Vermittlung einer derartigen Einsicht — gleichsam automatisch — ein entsprechend richtiges Handeln bewirke. Wird Hesiod dadurch nicht zum Vorläufer der optimistischen Auffassung des Sokrates, daß niemand *wissentlich* das Böse zu tun imstande ist?

Wie auch immer die hier aufgeworfenen Fragen im einzelnen zu beantworten sein mögen, die Rolle, die das νοεῖν als oberste Stufe geistigen Tätigseins bei Hesiod spielt, bleibt in jedem Fall bemerkenswert. Das Selbstbewußtsein, das Hesiod im Gefühl dieser Fähigkeit entwickelt und aufgrund dessen er seinen Bruder Perses und seine Mitmenschen überhaupt ‚töricht‘ und ‚unbrauchbar‘ nennen kann, erinnert stark an Heraklits selbstbewußt formulierten Wahrheitsanspruch, der sich auf den Besitz des λόγος gründet und aufgrund dessen er gegen seine Mitmenschen noch ärger als Hesiod zu Felde zieht; das νοεῖν (bzw. νόον ἔχειν) ist auch für Heraklit eine anderen Wissensgraden übergeordnete Form geistigen Tätigseins (B 40):

πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

Dieses νόον ἔχειν ist das Kriterium, durch das Heraklit sich ebenso bewußt und selbstbewußt wie Hesiod gegen andere, allen voran — was in diesem Zusammenhang eine besondere Pointe ergibt — ausgerechnet gegen Hesiod absetzt, wenn er direkt anschließend die Namen derjenigen aufzählt, auf die — wie er meint — der Vorwurf der πολυμαθίῃ zutrifft:

Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην
αὗτις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον.

LITERATUR

Handbücher, Editionen, Kommentare und Rezensionen, ferner Schriften, die nur einmal erwähnt wurden, werden hier in der Regel nicht aufgeführt; desgleichen die — zumeist älteren — Arbeiten, die mir nicht zugänglich waren und von denen ich lediglich indirekt (durch Literaturberichte und dergl.) Kenntnis erhielt. Die vollständigen bibliographischen Angaben zu den hier nicht aufgeführten Schriften finden sich jeweils in den Anmerkungen.

AHRENS, E., *Gnomen in griechischer Dichtung*, Diss. Halle/Wittenberg 1937

ALTEVOGT, Heinrich, *Labor improbus. Eine Vergilstudie*, Münster 1952

ALY, Wolf, *Die literarische Überlieferung des Prometheusmythos*, in: Rhein. Mus. 68, 1913, S. 538 ff.; zu Hesiod S. 545 ff. (die Hesiod betreffenden Kapitel 3 und 4 sind neuerdings abgedruckt in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 327–341)

BECKER, Otfried, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Diss. Leipzig 1937 (zugleich in: Hermes Einzelschriften, Heft 4, 1937)

DILLER, Hans, *ΟΨΙΣ ΑΛΗΘΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*, in: Hermes 67, 1932, S. 14 ff.

—, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie*, in: Antike und Abendland 2, 1946, S. 140–151

—, *Die dichterische Form von Hesiods Erga*, in: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1962, Nr. 2, S. 39–69 (neuerdings in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 239–274)

EHRENBERG, Victor, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*, Leipzig 1921

ERFFA, Carl Eduard von, *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Philologus, Suppl.-Bd. XXX, Heft 2, Leipzig 1937

- FRÄNKEL, Hermann, Die homerischen Gleichnisse, Göttingen 1921
- , Drei Interpretationen aus Hesiod, in: Festschrift Richard Reitzenstein, Leipzig und Berlin 1931
 - , Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, New York 1951
 - , Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955
- FRIEDLÄNDER, Paul, Herakles, Philol. Unters. 19, Berlin 1907; Exkurs: Prometheus bei Hesiod, S. 39 ff.
- , ΥΠΙΟΘΗΚΑΙ, I. Hesiod, in: Hermes 48, 1913, S. 558 ff.
- FRITZ, Kurt von, Pandora, Prometheus and the myth of the ages, in: Review of Religion 1914, S. 227—260 (jetzt übersetzt in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 367—410)
- , Das Hesiodische in den Werken Hesiods, in: Hésiode et son influence; Entretiens sur l'antiquité classique, Tome VII, Vandoeuvres-Genève (Fond. Hardt) 1962, S. 1—60
- FUSS, Werner, Versuch einer Analyse von Hesiods ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ (I. Teil), Diss. Gießen 1910
- GIGON, Olof, Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides, Basel 1945
- HARDER, Richard, Besprechung von ‚Hesiodos Erga, erklärt von U. von Wilamowitz-Moellendorff. 1928‘, in: Kleine Schriften, hrsg. von Walter Marg, München 1960, S. 164—174 (ursprünglich in: Deutsche Literaturzeitung 1931, Sp. 487—499)
- HEITSCH, Ernst, Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod, in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 419—435 (Nachdruck aus: Rhein. Mus. 106, 1963, S. 1—15)
- JAEGER, Werner, Hesiodos und das Bauerntum, in: Paideia I, Leipzig und Berlin 1934, S. 89—112
- KERSCHENSTEINER, Julia, Zu Aufbau und Gedankenführung von Hesiods Erga, in: Hermes 79, 1944, S. 149—191
- KRAFFT, Fritz, Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod, Hypomnemata, Heft 6, Göttingen 1963 (ursprünglich Diss. Hamburg 1961)
- KÜHN, Josef, Eris und Dike. Untersuchungen zu Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι, in: Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 2, 1947, S. 259 bis 294
- KUMANIECKI, Kasimierz, The structure of Hesiod's 'Works Days', in: Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London 10, 1963, S. 79—96

- LENDLE, Otto, Die ‚Pandorasage‘ bei Hesiod. Textkritische und motivgeschichtliche Untersuchungen, Würzburg 1957
- LESKY, Albin, Motivkontamination, in: Wiener Studien 55, 1937, S. 21 ff.
- LINGOHR, Hans-Jörg, Die Bedeutung der etymologischen Namenserkklärungen in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen, Diss. Berlin, Freie Universität 1954 (maschinenschriftlich)
- MAZON, Paul, Hésiode, La composition des Travaux et des Jours, in: Revue des études anciennes 14, 1912, S. 329–356
- MUNDING, Heinz, Eine Anspielung auf Hesiods Erga in der Odyssee, in: Hermes 83, 1955, S. 51–68
- , Hesiods Erga in ihrem Verhältnis zur Ilias. Ein Vergleich und seine Folgerungen für die Entstehung der Gedichte, Frankfurt 1959
- , Die böse und die gute Eris, in: Gymnasium 67, 1960, S. 409–422
- NICOLAI, Walter, Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau, Heidelberg 1964
- PHILIPPSON, Paula, Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod, in: Hesiod, Wege der Forschung Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 651 ff. (Nachdruck aus: Symbolae Osloenses, Fasc. Supplet. VIII, Oslo 1936)
- PORZIG, Walter, Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen. Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 10, Berlin und Leipzig 1942
- RICHTER, Will, Vergil. Georgica, herausgegeben und erklärt von ..., München 1957
- RISCH, Ernst, Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern, in: Eumusia, Festgabe für Ernst Howald, Erlenbach-Zürich 1947
- ROSE, H. J., Griechische Mythologie, München 1955
- SCHWARTZ, Eduard, Prometheus bei Hesiod, in: Gesammelte Schriften Bd. 2, Berlin 1956, S. 42 ff. (ursprünglich in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1915)
- SELLSCHOPF, Inez, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, Diss. Hamburg 1934 (neuerdings in unverändertem reprograph. Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967)
- SNELL, Bruno, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1955³

- VERDENIUS, Willem Jacob, Aufbau und Absicht der Erga, in: *Hésiode et son influence; Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome VII, Vancœuvres-Genève (Fond. Hardt) 1962, S. 109–170
- WEHRLI, Fritz, Hesiods Prometheus, in: *Hesiod, Wege der Forschung* Bd. XLIV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, S. 411 ff. (Nachdruck aus: *Navicula Chiloniensis*, Festschrift für Felix Jacoby, Leiden 1956)
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Hesiodos. Erga, erklärt von ...*, Berlin 1928